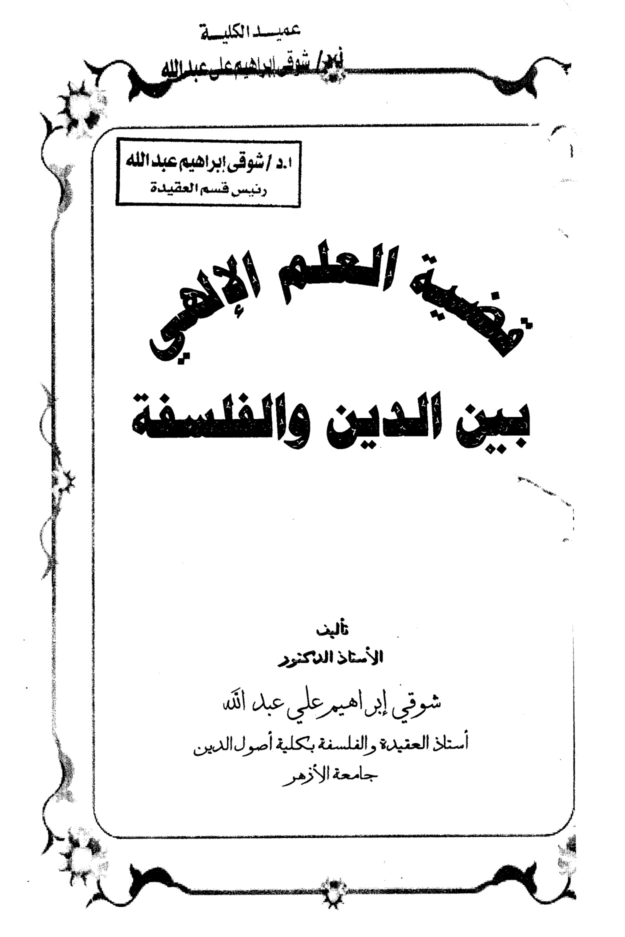


عميد الكلية

أ.د/ شوقي ابراهيم علي عبد الله

ا.د / شوقي ابراهيم عبد الله

رئيس قسم العقيدة

قضية العلم الإلهي بين الدين والفلسفة

تأليف

الأستاذ الدكتور

شوقي إبراهيم علي عبد الله

أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين

جامعة الأزهر



المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعد؛

فإن الكمال الإلهي قضية هامة بين قضايا الفكر الإنساني على مر العصور، و لم يختلف الناس عموما في إثبات الكمال لله ﷻ ، كما لم يختلفوا في وجوده تعالى وإن كانوا قد اختلفوا في تصور هذا الكمال حسب ما أدتهم إليه عقولهم ، أو ما يحتمله مابين أيديهم من نصوص إلهية وقضية العلم الإلهي من القضايا الهامة في مجال الدين والفلسفة جميعا دارت حولها بحوث عديدة في القديم والحديث ، حتى أن بعض فلسفات اليونان قد خرجت بالعلم عن حد الكمال الإلهي .

فأرسطو مثلا قد نفى علم الإله خشية أن يمسه نقص لأنه تصور العالم ناقصاً متغيراً وفي تعقل الناقص نقص إلى آخر ما قال .. والحقيقة أن قضية العلم خاصة والصفات عامة قد حظيت بكثير من جُهْد العلماء مسلمين وغير مسلمين على مدى العصور ، ورغم ذلك فإن أحداً من هؤلاء لم يصل فيها إلى رأي قاطع .

والكلمة الأخيرة لم تقل فيها بعد ولا يعني هذا عبث تلك المحاولات أو إخفاقها، لأن عجز الإنسان عن الوصول إلى حقيقة تلك الموضوعات هو عين الوصول

وعجزه عن إدراك الكلمة الأخيرة فيها هو الكلمة الأخيرة نفسها إن صح التعبير ، لأن سر عظمة الإله تكمن في احتجابه وعدم إدراكه وإلا فما الفرق بين إله ومألوه وخالق ومخلوق ؛ ولهذا فإن بذل المجهود في ذلك الميدان مطلوب لأنه كلما تضاعفت الجهود ظهر العجز وكلما ظهر العجز إزدادت عظمة الإله ومكانته في نفوسنا .

ونعني بالجهود الجهود الصادقة البناءة التي تنشد الحق وتقوم عليه لا الجهود المعابثة التي يقودها الهوى ويحكمها الغرض .

ومن هذه المحاولات جهود بعض الباحثين الذين لم يلتزموا حدودهم كأفراد من البشر وغرهم عقلهم وخدعهم شيطانهم فحاولوا بعقولهم أن يفتروا على الله ما لم ينزل به سلطانا، فكانت (**قضية العلم الإلهي**) التي أثارت الجدل والخصومة والتفرق بين المسلمين وجعلتهم فرقاً تتنابز وتتخاصم ويرمي بعضها بعضاً بالإنحراف والضلال (بدأت المشكلة حينما بدأ الجدل حولها والنزاع واستمر خلال العصور عصراً تلو عصر) [1] .

وبدع بعض المسلمين البعض، بل غالى بعضهم في التطرف إلى حد رمى بعض المسلمين البعض بالكفر والخروج من ربقة الإسلام (والواقع أن المبدع والمكفر كلهم مخطئون، لأن التبديع والتكفير في أمور لا تضر العقيدة ؛ إذاً فما الداعي للإنشغال بها على هذا الشكل الذي يزعزع العقيدة وخاصة وان الإنشغال بها قد تأدي بهم إلى هذا الخلاف الذي فرق المسلمين ؟ ثم أن ابتعاد الجميع عن أدلة القرآن كان خطأ من ناحيتين :

---

(١) الإسلام والعقل ص ١٤١ د. عبد الحليم محمود .

الأولى : هي وصف أدلتهم باليقين مع أنهم أول من كان يهدمها ، وأنها لو كانت يقينية كما قالوا لاتفقوا عليها .

الثانية : هي إنشغالهم بهذه الأدلة عن تفهم ما في أدلة القرآن من قوة ، وأنهم لو انشغلوا بالقرآن وفهمه لأتوا بأدلة تفرض نفسها على جميع العقول في جميع الأزمنة [1] .

ومن هنا جاءت أهمية دراسة هذه القضية وإبراز رأي الدين في هذه العقيدة خاصة بعد أن تاهت معالم الحقيقة في هذه القضية نتيجة للمهاترات الجدلية عند الفرق الكلامية والفلاسفة، وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك من ينكر العلم الإلهي مطلقاً ، أو من ينكر علمه بالجزئيات سواء كان من الفلاسفة القدامى من أمثال أرسطو، أو محدثين كالفيلسوف وليم جيمس فينبغي أن تقف وقفة نرد عليهم من خلالها ، وأيضاً تجئ أهمية دراسة هذه القضية والكتابة فيها لتزويد المكتبة العلمية بمرجع فهي تكاد تفتقر إلى مثل هذا خاصة وأنها قضية شائكة لتعلقها بصفة من صفات الله .

وتحقيق هذه القضية تحقيقاً علمياً بعيداً عن التعصب بقدر الطاقة لرأي معين خاصة بعد أن شن الإمام الغزالي حملته على الفلسفة والفلاسفة واتهمهم فيها بأنهم ينكرون ما علم من الدين بالضرورة وهو علمه للجزئيات .

وكفرهم في تهافته في ثلاث مسائل ؛ منها هذه القضية وكل مسألة يستحق قائلها التكفير وترتب على هذه الحملة أن فقدت الفلسفة صولتها في الشرق الإسلامي .

---

(١) ابن رشد منهجاً وعقيدة ص ١٨٤ د. بركات عبد الفتاح دويدار .

لكن ما لبث أن قامت في الغرب الإسلامي على يد ابن رشد الذي غلط الغزالي وانتصر للفلسفة بدفاعه عنها .

إذن ؛ فدراسة هذه القضية ضرورة ملحة لابد منها لإحقاق الحق وخاصة وأن الفلاسفة المسلمين مؤمنون بالله وبرسوله ولهم خدمات جليلة للإسلام والمسلمين .

ومن هنا جاءت **أهمية** دراسة هذه القضية للتحقق من رأي الفلاسفة ، **وهل ينكرون علم الله للأشياء الفردية وينكرون ما علم من الدين بالضرورة من أن الله بكل شئ عليم ؟ وهل يلزمهم الكفر بقولهم هذا أم ماذا ؟**

ومنهجي في دراسة هذه القضية نهج الباحث الذي لا يصدر حكمه عن هوى أو تعصب ، بل حكم فيه الدقة والتمحيص وطلب الحق والحقيقة أينما كان ما وسعني .

واعتمدت في ذلك بعد الله على مراجع أصيلة منسوبة لأصحابها أو على الأقل **لم يطعن فيها .**

وجاءت على مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة .

☜ **أما المقدمة :** ففي أهمية الموضوع ودواعي الكتابة في هذه القضية.

☜ **أما التمهيد :** ففي معنى العلم في اللغة والاصطلاح عند الحكماء والمتكلمين، ثم موقفنا من ذلك .

ثم أردفنا ذلك بمفهوم العلم من القرآن الكريم وعرضنا منهجه في إثبات العلم الإلهي. وقررنا أن القرآن قضى بإثبات الصفة دون بحث في كيفية حقيقتها وكنهها بل أنه سد هذا الباب في وجه الباحثين لقصر العقول وعجزها عن إدراك حقيقة

الإله من ناحية واختلافها من جهة أخرى . وقررنا أن استدلال القرآن على العلـم إنما يتسم بالبساطة والوضوح أو الإيجاز مع الإعجاز مع تقرير الاحاطة والشـمول لعلم الله .

وأشار القرآن إلى أن إيمان المسلم بأن علم الله محيط وشامل للزمان والمكـان يزرع في قلبه الراحة والطمأنينة .

ذلك أن الإنسان بتركيبه ضعيف يخاف من المستقبل المجهول فهو ميال بفطرتـه إلى من يحقق له الأمان وإيمان المسلم بهذه الصفة لله ﷻ واسـتحضارها في قلبـه يجعله مراقبا لربه دائما مراعياً لحدوده سريع التوبة إليه إن أساء ، وإدراكه لحقيقـة نفسه ونعمة الله عليه فيما يعلمه إياه من الحقائق يجعله دائماً شـديداً الشـكر لله وبعيداً عن البطر والتكبر والتبجح .. وهذا ما ركز عليه القرآن الكريم .

ثم جاء الباب الأول : في الاستدلال على العلـم في التصـور الإسـلامي **وينقسم إلى ثلاث فصول :**

الفصل الأول : مقرراً لمسلك السلف وفيه عرض لموقف الصحابة من عقيـدة اتصاف الله بالعلم وأنهم لم يخرجوا عن منهج القرآن .

وانتهينا إلى أن الحكمة كل الحكمة إنما هي في موقف السـلف ، فقـد هدتهم فطرتهم الدينية السليمة إلى الموقف السليم فـ ﴿ **قَدَرُوا اللَّهَ حَـقَّ قَدْرِهِ ..** ﴾ إلخ ، فسلموا من البلبلة والاضطراب وسلموا مـن التنـازع وكانوا أمة واحدةً ، لأن منهجهم يقـوم علـى الاحتيـاط والتسـليم والتفويض مع نسف كل تشبيه وكل تعطيل فهم يثبتون لله إتباعا للقـرآن العلم والصفات . وكان قصدنا من عرض مسلكهم أن يكـون مثـالا يحتذى آملين في جمع كلمة المسلمين التي تفرقت نتيجة للجدال بين الفرق

ثم ذيلنا مسلكهم بمسلك الأئمة ليكون في ذلك عرضاً للقضية عرضاً تاريخياً ، وانتهينا إلى أن الأئمة سلكوا نفس مسلك الصحابة وان بدت عليهم النزعة الكلامية .

الفصل الثاني : ليعرض مسلك المتكلمين ذاكراً أنهم تأثروا بالفكر الوارد ، فبدت في استدلالهم النزعة الجدلية وإن كان هدفهم نبيلاً في دحض الشبهات التي ترد على العقيدة، فهُم وإن كانوا حماة للعقيدة وحراسها إلا أنهم غالوا في استخدام الأدلة العقلية الجدلية.

الفصل الثالث : عارضاً لمسلك الفلاسفة ومقرراً له وحاكماً عليه مؤكداً أن الفلاسفة كانوا أكثر مغالاة وتطرفاً في الجدال من المتكلمين لاعتمادهم على العقل المحض فجاءت أدلتهم عقيمة جدلية، وقد تكون من تعليل ذلك أن الفلاسفة يجرون وراء عقولهم لا يلوون على شئ آخر، فكل ما أشار به العقل عليهم فهو مقبول وما عداه مرفوض وهذا من نتيجة التأثر بالفكر الوارد .

أما الباب الثاني : ففي تعلقات العلم في التصور الإسلامي ، ويتكون من :

الفصل الأول : عرضنا تعلقاته عند المتكلمين وأنهم يقرون أن العلم متعلق بالكليات والجزئيات وليست هناك صعوبات تنشأ عند الاعتقاد بأن الله يعلم الكلي والجزئي ، ولم يفتنا في هذا أن نعرض لموقف المعتزلة في هذه القضية واعتمدنا في عرض آرائهم على مصادر خاصة بهم ، وانتهينا من عرض آرائهم بعمل مقارنة بين الشاعرة والمعتزلة في هذا الصدد . وفي نهاية هذا الفصل كان لنا وقفة مع المخالفين لعموم العلم ، فعرضنا شبههم وناقشناهم منتهين بذلك من الفصل الأول من الباب الثاني .

الفصل الثاني والأخير : عارضا لتعلق العلم عند الفلاسفة .

بعد تمهيد : قررنا فيه العلم الإلهي وتعلقاته في تصور الفكر الإغريقي الذي أثــر في بعض فلاسفة المسلمين .

وفي النهاية : عرضنا موقف بعض المفكرين من فلاسفة الإسلام خاصة الإمــام الغزالي ونقده لهم ، ثم دفاع ابن رشد عن الفلاسفة وموقفنا منه .

وأخيراً جاءت الخاتمة ...

وأرجو من الله جلت حكمته أن أكون قد وفقت فيما أردت وحســـبي أني قصدت الخير ﴿ **وَمَا تَوفِيقِي إلاَّ باللَّهِ عَلَيهِ توَكَّلتُ وَإلَيهِ أُنيبُ** ﴾ .

أ.د/شوقي إبراهيم علي عبد الله

التمهيد

العلم لغة واصطلاحاً :

معنى كلمة علم في اللغة : الفهم والمعرفة .

وقد توارد على كلمة (**علم**) اصطلاحات متعددة ولكنها جميعا وثيقة الصلة بالمعنى اللغوي، فقد أطلقه الحكماء على صورة الشئ الحاصلة في الذهن أو حصول صورة الشئ في الذهن وهذان المعنيان من لوازم المعنى اللغوي للعلم ، فاطلاقه عليهما من اطلاق اسم الملزوم وإرادة اللازم، فإن الشئ إذا فهم كان له بالضرورة صورة حاصلة في الذهن فهما ناشئان عن الفهم ومترتبان عليه (١) .

وعرفه المتكلمون بتعريفات متعددة ؛ فقال بعضهم بأنه صفة توجب لمحلها تميزاً لا يحتمل النقيض وهو قريب من المعنى اللغوي ، وقد عرف إمام الحرمين العلم { بأنه معرفة المعلوم على ما هو به }، وقال عنه : هذا أولى في روم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابنا في حد العلم، ثم عرض بعض التعاريف وأبدى انتقاده لها مثل قول بعض الأشاعرة في تعريف العلم : هو ما أوجب كون محله عالما ، فقال عنه أننا لا نرتضيه تعريفا للعلم ، لأن الغرض من التعاريف التبيين والتوضيح للمقصود وهذا التعريف فيه اجمال (٢) .

ثم يسرد تعريفاً آخر فيقول: (العلم مايصح من اتصف به أحكام الفعل وإتقانه) ولكن الإمام يرى أن هذا التعريف ليس شاملاً لكل أنواع العلوم ، لأن العلم بالمستحيل والقديم والموجودات الباقية لا يصح من الموصوف بها الاحكام ، وإنما

---

(١) البيان في علم القرآن جـ ١ ص١٨- ١٩ د. محمد غزلان .

(٢) الإرشاد للجويني ص ١٢ طبعة أولى ١٩٥٠م مكتبة الخانجي .

يندرج تحت هذا التعريف ضرب واحد من العلوم وهو العلم بالإتقان والأحكام .

وهناك تعريف آخر للعلم { هو تبين المعلوم على ما هو به } وهذا التعريف بدوره يلقي معارضة من إمام الحرمين وحجته في ذلك أن التبين ينبئ عن الاحاطة بالمعلوم عن جهل أو غفلة وهذا لا يليق ، لأن العلم لا يختص بالعلم الحادث [1] .

وإنما الغرض أن يكون تعريف العلم شاملاً للعلم بنوعيه القديم والحادث ، فلا يليق أن يكون العلم ينبئ عن جهل، لأن الغرض من التعريف الشمول للعلم القديم والحادث .

معنى العلم عند المعتزلة :

قال المتقدمون في تعريفهم له : (هو اعتقاد الشئ على ما هو به من توطين النفس) [2].

ولقد انتقد هذا التعريف إمام الحرمين فقال : أن هذا التعريف باطل ، لأن المقلد يعتقد ثبوت الصانع على ما هو به مع سكون النفس إلى ما اعتقد وهذا ليس بعلم فهذا التعريف منقوض باعتقاد المقلد .

والمتأخرون من المعتزلة حين رأوا أن في هذا التعريف نقصاً وقصوراً زادوا فيها ما اعتقدوا أنه تعريف للعلم ، فقالوا : " هو اعتقاد الشئ على ما هو به مع توطين النفس إلى المعتقد إذا وقع ضرورة أو نظراً " [3] .

وهذا يبطل بالعلم بأن لا شريك لله والعلم بالمستحيلات كاجتماع المتضادات فهذه ونحوها علوم وليست علوماً بأشياء ، إذ الشئ هو الموجود فقد شذت علوم عن الحد ، لأن هناك علوم ليست بأشياء .

---

(١) نفس المرجع السابق ص ١٢ .

(٢) الإرشاد – الجويني ص ١٢ .

(٣) نفس المرجع السابق ص ١٢ .

والواقع أن نقد إمام الحرمين لتعريف المعتزلة الأخير للعلم ليس في محلـه، لأن هذا النقد يصح توجيهه إلى الذين يقولون أن الشئ هو الموجـود فقـط وهـم الأشاعرة ، أما المعتزلة فأنهم يقصدون بالشئ بأنه هو الموجود والمعـدوم فيكـون تعريفهم لاشذوذ فيه .

والحق أن إمام الحرمين وان عرف حقيقة العلم وانتقد بعض التعاريف فـأني أقول أنه وان صنع ما صنع فإنه لم يوفق ، لأن العلم (لا يحد لظـهوره وخفـاء غيره) [1] لأن من شرط التعريف أن يكون واضحاً فلا يعرف بالأخفى وبمـا أن العلم هو الذي به تنكشف الأشياء . **فكيف يكشف بغيره** ؟ الحق أنه لا يحـد ولا يعرف !!

معنى العلم في القرآن الكريم :

العلم عرفه صاحب تفسير غريب القرآن بقوله : " هو إدراك الشئ بحقيقتـه وهو ضربان **أحدهما**: إدراك ذات الشئ. **والثاني** : الحكم على الشئ بوجود شـئ هو موجود أو نفي شئ هو منفي عنه . فالأول الذي هو إدراك ذات الشئ هـو المتعدّى إلى مفعول واحد نحو قوله تعالى : ﴿ **لاَ تَعلَمُونَهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ** ﴾ [2] .

وأما الثاني الذي هو الحكم على الشئ بوجود شئ هو موجود له ، أو نفـي شئ هو منفي عنه هو الذي يتعدى إلى مفعولين نحو قوله تعالى ﴿ **فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَات** ﴾ [3] ويطلق العلم ويراد منه التعليم، فمن التعليم قوله تعالى﴿ **الرَّحْمَـنُ** .

---

(١) حاشية الدسوقي على شرح متن السنوسية ص ٩٠ .

(٢) سورة الأنفال الآية : ٦٠ .

(٣) سورة الممتحنة الآية : ١٠ .

عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴾ (١) ﴿ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴾ (٢) ﴿وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا﴾ (٣) ﴿ وَيُعَلِّمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ (٤) .

☜ ويطلق العلم ؛ ويعني به العلم الخاص الخفي على البشر ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ﴾ (٥) ، وقوله ﴿ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنْ الْكِتَابِ ﴾ (٦) .

☜ ويطلق ويعني به التنبيه على تفاوت منازل العلوم وتفاوت العلماء ﴿ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾ (٧) .

والعلم والعليم والعالم في وصف الله هو الذي لا يخفى عليه شئ كما قال﴿ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (٨)، وذلك لا يصح إلا في وصفه تعالى)) (٩).

ويعبر بالعلم بصيغة الاستقبال لافادة استمرار العلم حسب استمرار متعلقه باستمرار ما يوجبه كقوله ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴾ (١٠).

ويطلق العلم ويراد به التميز كما في قول ابن عباس عند تفسير قوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ ﴾ (١١) قال ابن عباس : لنميز أهل اليقين من أهل الشرك والريبة (١٢) .

---

(١) سورة الرحمن الآيتان : ١ ، ٢ .

(٢) سورة العلق الآية : ٤ .

(٣) سورة الأنعام الآية : ٩١ .

(٤) سورة البقرة الآية : ١٢٩ .

(٥) سورة الكهف الآية : ٦٥ .

(٦) سورة النمل الآية : ٤٠ .

(٧) سورة المجادلة الآية : ١١ .

(٨) سورة الشورى الآية : ١٢ .

(٩) تفسير غريب القرآن للراغب الأصفهاني ص ٣٤٣ - ٣٤٤ تحقيق محمد سيد الكيلاني . ط. مصطفى الحلبي ١٩٦١م .

(١٠) تفسير أبي السعود ص ٣٩٨ ، والآية ٩٧ من سورة الحجر .

(١١) سورة البقرة الآية : ١٤٣ .

(١٢) تفسير الطبري جـ٢ ص ١٣- ١٤ .

وقد يطلق العلم ويراد به الرؤية كما قال الطبري في تفسيره أن العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم ، كما قال جل ذكره ﴿ أَلَمْ تَرَى كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴾ (١) . فزعم القائل ذلك ونقل الطبري عنه وقال أن معنى (ألم تر) (ألم تعلم)، وزعم أن معنى قوله (إلا لنعلم من يتبع الرسول) ؛ بمعنى (إلا لنرى من يتبع الرسول) وزعم أن قول القائل رأيت وعلمت وشاهدت حروف تتعاقب فيوضع بعضها موضع بعض (٢) .

والذي نستخلصه من كل ذلك أن مادة العلم وردت في القرآن ٨٦٠ مرة (٣) .

وهي في تعددها تشير إلى معاني مختلفة منها الإشارة إلى العلم بمعنى المعرفة القابلة للجهل، قال تعالى ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾ (٤) .

وإذا أطلق العلم على الله فإنه يعني به الصفة القائمة بذات الله كما قال﴿ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾ ويراد به الاحاطة والظهور وعدم الخفاء (٥) .

وسيكون موضوعنا في العلم الإلهي من هذه الوجهة الأخيرة ..

أقسام العلم : ينقسم العلم إلى القدم والحادث ، والعلم الحادث ينقسم إلى : الضروري والبديهي والكسبي .

* **فالضروري** هو العلم الحادث غير المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة .

---

(١) سورة الفيل الآية : ١ .

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن لأبي جعفر الطبري جـ٢ ص ١٣ - ١٤ .

(٣) الفلسفة في الميزان د. محمد ابن فتح الله بدران ص ٢١٥ .

(٤) سورة الزمر الآية : ٩ .

(٥) تفسير الفخر الرازي جـ١ ص ٢٨٥ ، والآية من سورة النساء : ١٦٦ .

* **والبديهي** كالضروري غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة ، وقد يسمى كل واحد من هذين القسمين باسم الثاني ومن حكم الضروري في مستقر العادة أن يتوالى فلا يتأتى الإنفكاك عنه والتشكيك فيه مثل العلم بالمدركات وعلم المرء بنفسه والعلم باستحالة اجتماع المتضادات ونحوها .
* **والعلم الكسبي** هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة ، ثم كل علم كسبي نظري وهو الذي يتضمنه النظر الصحيح في الدليل .

هذا ما استمرت به العادة وفي المقدور أحداث علم وأحداث القدرة عليه من غير تقديم نظر، ولكن العادة مستمرة على أن كل علم كسبي نظري [1].

وهناك تقسيم آخر للعلم الحادث وهو أما أن يكون العلم إنفعالياً وإما فعلياً .

* **فالإنفعال** هو : حصول صورة المعلوم في الذهن وان هذا هو التابع للمعلوم .
* **والفعلي** وهو : تصور ما لم يكن موجوداً ثم ايجاده في الخارج على وفق تلك الصورة ، وفي هذا المعلوم تابع للعلم على عكس الأول [2]. (وهذا خاص بعلم الحوادث الزماني) .

أما العلم القديم هو صفة للباري القائم بذاته المتعلق بالمعلومات غير المتناهية الموجب للرب سبحانه حكم الاحاطة المتقدس عن كونه ضروريا أو كسبياً [3] . لأن الزمان لا ينطبق عليه ، لأن الزمان إمّا مقدار حركة الكواكب أو أمر توهمي هو مقارنة متجدد موهوم لتجدد معلوم والله خالق الكواكب وحركاتها لا تسري عليه الأحكام الزمانية فليس عند ربك ماض ولا حاضر ولا مستقبل [4] .

---

(١) الإرشاد للجويني ص ١٣ .

(٢) الفلسفة العربية والأخلاق ص٨٩-٩٠ د. أحمد فؤاد ط. دار المعارف بدون تاريخ.

(٣) الإرشاد للجويني ص ١٣ .

(٤) الفلسفة العربية والأخلاق ص ٩٠ د. أحمد فؤاد باشا .

اضداد العلم :

للعلم اضداد تخصه منها الجهل بالمعلوم والعلم به والظن والشك والوهـــم ،
فالجهل هو : اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو به .
والشك هو : الاسترابة في معتقدين فصاعداً من غير ترجيح أحدهما على الثاني .
والظن : وهو كالشك في التردد إلا أنه يترجح أحد المعتقدين في حكمه [١] .

مدلول كلمة (الدين) [٢] :

معناها في اللغة تؤخذ كلمة (الدين) في اللغة تارة من فعل متعدي بنفسـه ، فيقال : (دانه يدينه) . وتارة أخرى من فعل متعدي باللام فيقال (دان لـه) . وتارة ثالثة من فعل متعد بالباء فيقال (دان به) وباختلاف هذه الصيغ الثـلاث يختلف المراد بكل منها ، فالمعنى الذي تفيده الصيغة الأولى دانه دينا هـو الملـك والحساب، فدانه أي ملكه وتصرف فيه وحاسبه ومن ذلك قول الله تعالى﴿ **مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ** ﴾ أي يوم المحاسبة والجزاء ، وقول الرسول ﷺ : " **الكيس مـن دان نفسه** " أي ملكها وضبطها حتى لا تقترف الشئ المحرم .

والمعنى الذي تفيده الصيغة الثانية (دان له) هو الطاعة والخضوع ، وعلى هـذا فإذا قلنا الدين لله فإنما نعني : الخضوع التام لأحكامه من الأوامر والنواهي، والمعنى الذي تفيده الصيغة الثالثة (دان به) هو الاعتقاد والاعتياد والتخلق، فإذا قلنا (دان بالشئ) كان المعنى أنه اتخذه ديناً ومذهباً [٣] .

---

(١) الإرشاد للجويني ص ١٤ .
(٢) الدين – د. محمد عبد الله دراز ص ٢٥ سنة ١٩٦٩ ط. السعادة .
(٣) العقيدة والأخلاق ص ٩ لجنة من قسم العقيدة سنة ١٩٧٤م .

والدين بهذا المعنى هو الطريقة التي يسير عليها المرء نظرياً وعملياً ، وإنما قلنا نظريا لأن لكل دين وجهين : **أحدهما** نظري وهو الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل **وثانيهما** عملي وهو تنفيذ جميع الأوامر والنواهي التي جاء بها الدين .

وبالتدقيق في هذه المعاني نلاحظ أنها تشير إلى علاقة بين طرفين ، يعظم أحدهما الآخر ويخضع له ، فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً واستسلاماً وإنقياداً ، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً وحكماً وإلزاماً ، وإذا نظر إلى الرباط الجامع بينهما كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبر عنها [١] .

والحق أن هذه اللفظة في اللغة العربية من أعمر الكلمات وأثراها بالمعاني المتعددة والمتنوعة التي تشمل كثيراً من جوانب الحياة، فهي على ما يذكر صاحب القاموس المحيط ذات صلة وثيقة بالمعاني الآتية { الجزاء ، العادة ، العبادة ، والطاعة والذل ، والحساب والقهر ، والغلبة والاستعلاء ، والسلطان والملك ، والحكم والسيرة ، والتدبير والتوحيد ، وجميع ما يتعبد لله ﷻ والورع ، والمعصية والإكراه ، والحال والقضاء } [٢] .

(وباستقراء هذه المعاني الجمة يبدو لنا أن بعضها قد يحمل علاقة التضاد مع البعض الآخر، ولكن ارتباط المادة بفكرة الدين بفتح الدال والقضاء قد يشير من طرف خفي إلى الواجب الملقى على عاتق الإنسان إزاء خالقه والدين الذي في ذمته تجاه بارئه ومن يدين له بالطاعة والولاء) [٣] .

---

(١) الدين – د. محمد عبد الله دراز ص ٢٥ – ٢٧ .

(٢) القاموس المحيط جـ ٤ ص ٢٢٥ .

(٣) في الدين المقارن د. محمد كمال إبراهيم جعفر ص ١٩ .

ولذلك كان أقرب المعاني الممنوحة لهذا اللفظ لما نحن بصـــدده الآن (هـــو الاعتقاد في موجود أعلى والسلوك بناء على هذا الاعقتاد) [١] .

المعنى الاصطلاحي لكلمة الدين :

ومن الخير أن نعرض أظهر الآراء في المعنى الاصطلاحي للدين سواء كـانت آراء الإسلاميين أو آراء غيرهم من الغربيين، فأما الإسلاميون فيعرفون الدين بأنه "وضـع إلهي لذوي العقول السلبية باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال "[٢].

وأما الغربيون فلهم في تعريف الدين آراء شتى ، ويرجع سبب ذلك إلى تنوع المدارس المختلفة التي حاولت ربط معنى هذا اللفظ بمذهبها الخاص الذي تدعـــوا إليه، بالرغم من اننا لا نعلق أملاً كبيراً على التعريفات المختصرة في اعطاء صـــورة صحيحة عن الشئ المعرف ، إلا أننا سنورد بعض التعاريف المقترحة للدين بغيـــة التمكن من التقاط بعض اللمحات السريعة عن بعض جوانب هذه الظاهرة الفريدة الرائعة قد يعرف الدين بأنه (التأمل الصامت والسيطرة التامة على البـــدن لنيـــل السكينة والوصول إلى جوهر النفس المطلق اللامحدود) ، وهذا التعريف أنســـب بالتلاقي مع المذاهب الهندية التي يغلب عليها الطابع المعرفي والتأمل الفلسفي [٣] .

وقد يعرف الدين بأنه (المشتمل على الاعتراف بواجباتنا كأوامر إلهية) وهذا هو رأي " كانت : الذي اعتبر الدين مقدساً ومدعماً للأخلاق ، وذلك يتفق مـــع نظام " كانت " الأخلاقي .

---

(١) في الدين المقارن د. محمد كمال ص ١٩ .

(٢) في العقيدة الإسلامية والأخلاق ص ٩ لجنة من قسم العقيدة .

(٣) في الدين المقارن د. محمد كمال ص ٢٠ .

ومن التعريفات قول بعضهم أن (الدين يشتمل على الشعور بالاعتماد المطلق على الشئ يحكمنا ولا نحكمه)، وهذا التعريف كما نرى يعتبر الوعي أو الشعور هو العنصر السائد في الدين [١] .

ولا جدال في أن الاحساس بالاعتماد على قوة عليا يمثل جانبا هاماً من جوانب الدين ولكنه لا يمكن أن يقال أنه يمثل كل الجوانب ، وربما كان التعريف الآتي أوجز مع خلوه من النقص والقصور وهو الذي يرى أن الدين (هو الاعتقاد في الموجودات الروحية) [٢]. وما يمكن أن نقوله في ختام هذه التعريفات هو أن كل تعريف على حدة يحمل وجها أو أكثر من وجوه الصواب بصدد نقطة أو أكثر من نقاط الدين وكل تعريف على حدة يشهد بنقص غيره من التعريفات الأخرى .

المعنى المراد من كلمة الدين :

أن الذي يعنينا هنا من كلمة (الدين) في مجال قضيتنا هو العلم باعتباره صفة قديمة إتصف بها الباري ﷻ وجاء به الصادق الأمين ﷺ عن ربه وطلب من الناس أن يصدقوا به ويؤمنوا ، ودلل على دعواه بأدلة ثبت صدقه لديهم ودليله هو معجزته التي يتمثل في الوحي المعصوم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه الذي نزل من عند الله مصدقاً لما بين يديه ومهيمنا عليه على أن يلتزم الناس بما جاء به من أحكام وتشريعات من أصول وفروع ، وهذا يمكن متابعته في الأصلين الأساسين للدين الإسلامي وهما : القرآن الكريم والسنة المطهرة ، ولابد من متابعة المذاهب الكلامية الدائرة في فلك القرآن الكريم والسنة النبوية ، والذين تتمثل قضية العلم الإلهي من وجهة النظر الدينية في مذاهبهم وجدلهم الديني .

---

(١) المرجع السابق ص ٢١ .   (٢) المرجع السابق ص ٢١ .

هذا ؛ وبانتهائنا من بيان معنى كلمة الدين لغوياً واصطلاحياً ومرادنا بمعناها في هذا البحث يحق لنا أن نشرع في بيان معنى الفلسفة المراد بحث هذه القضية في دائرتها . (مدلول الفلسفة الذي يراد بحث قضية العلم الإلهي في دائرتها) إذا كنا قد حددنا معنى الدين بأنه (صفة إلهية لها كل ما للإلهيات من ثبات الحق الذي لا تبديل لكلماته وصرامة الصدق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ثم هي فوق ذلك منحة كريمة تصل إلى حاملها وسفراءها عفواً بلا كدح ولا نصب وتغمرهم بنورها في فترات خاطفة كلمح البصر أو هو أقرب) [١] .

فإن الفلسفة في كل صورها (عمل إنساني يتحكم فيه كل ما في طبيعة الإنسان من قيود وحدود وتدرج بطئ في الوصول إلى المجهول وقابلية للتغير وتقلب بين الهدى والضلال واقتراب أو ابتعاد عن دوحة الكمال) .

إن الفلسفة بمعناها الاصطلاحي كما اشتهر هي محبة الكمال ؛ أي التفكير العقلي المنظم بحيث يبدأ الإنسان من مقدمات وينتهي إلى نتائج عن طريق منهج سليم بصرف النظر عما إذا كانت هذه الموضوعات التي يبحثها الفكر موضوعات موجودة ومتحققة واقعياً ؛ أي أنها موضوعات مجردة عقلية وكأن الفلسفة هي النظر في الوجود والموجودات نظراً وعقلياً مجرداً بما ينطوي عليه هذا الوجود من إله وعالم وإنسان ، وإذا كان هذا هو المراد من كلمة الفلسفة عامة . **فما هو المراد من كلمة الفلسفة الإسلامية ؟**

يظهر أن الفلسفة الإسلامية لا تختلف عن مثيلاتها من الفلسفات، فهي تتناول نفس موضوعات البحث الفلسفي[٢] الكون والإنسان والإله في ضوء القضايا

---

(١) الدين د. محمد عبد الله وراز ص ٧٣ – ٧٤ .

(٢) فلسفة الإسلاميين د. سامي نصر لطفي ص ١٠ .

والمفاهيم الدينية التي أتى بها الدين الإسلامي، وكذلك يكون حـال أي فلسـفة مرتبطة بدين منزّل من عند الله تبارك وتعالى كالمسيحية واليهودية ، فلقد كـانت فلسفات هاتين الديانتين تعبر عن موضوعات من صميم الديانة ذاتها وان تغطـت برداء البحث الفلسفي وبأداته الأساسية - أعني العقل - وعلى ذلـك فلابـد للفسلفة الإسلامية أن يكون لها رأي في العلم الإلهي في الاستدلال والتعلق .

وسوف نعرض كل ذلك عند رجالاتها في هذا الأمر، ولكن ثمة تساؤل آخـر يتردد بين الحين والآخر ويفرض نفسه علينا ألا وهو البحث فيما إذا كانت هـذه الفلسفة إسلامية بحكم الديانة التي يدين بها أصحابها أم عربية تبعاً للغة التي عـبروا بها عنها، أو حسب البيئة والأرض التي نشأت فيها أول الأمر وهي الأرض العربيـة في ذلك الحين ؟

ولعل الإجابة عن هذا السؤال لن تكون قاطعة تماماً ، لأن من رجال ومفكـري الفلسفة الإسلامية لم يكن يتحدث العربية [١] . أو على الأقل لم يكن عربي المولـد والنشأة ، بل كان من حضارات أخرى ... وكذلك فإن من رجال هذه الفلسـفة من لم يكن مسلماً وإن كان عربياً بحكم النشأة والإقامة وعلى ذلك فإنه لا مناص من الإعتراف بالتسميتين وبصحتهما ، ولكن علينا أن نتخذ من الاسم الذي يتردد كثيراً عند معظم المفكرين سنداً لهذه التسمية ويعنون به أنها فلسفة إسلامية خاصـة وأن موضوعاتها تدور كلها حول محور رئيسي هو خدمة المسلمين والإسـلام ، ومن هنا كان تسميتها تبعاً للغاية من وجودها وتبعا لنقطة انطلاقـها أقـرب إلى المعقول من تسميتها تبعاً للبيئة الموجودة فيها في أول الأمر أو تبعاً للغة غالبية مـن بحثوا في مسائلها أو درسوها [٢] .

(١) المرجع السابق ص ١٠.

(٢) المرجع السابق ص ١٠ .

وإذا كان معظم مؤرخى الفكر الإسلامى أمثـال الشهرسـتاني والقفطـي والبيهقي فقد أطلقوا على رجال الفلسفة اسم (فلاسفة الإسـلام، أو الفلاسـفة الإسلاميون، أو حكماء الإسلام فإن الشيخ مصطفى عبد الرازق قد تمسك بهـذه الأسماء وانتسابها إلى الإسلام لا إلى العربية) (١) .

وقال في كتابه : (إن هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها أسماء اصطلحوا عليـه فلايصح العدول عنه ولا تجوز المشاحنة فيه وينتهي إلى قوله : ونرى أن نسـمى الفلسفة التي نحن بصددها كما سماها أهلها " فلسفة إسلامية " بمعنى أنها نشأت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم (٢) .

ولنا أن نرتضي مع الشيخ مصطفى عبد الرازق أنها فلسفة إسلامية والفلسـفة الإسلامية لها طابع يختلف عن علم الكلام الإسلامي وعن اللاهوت النصـراني ، أو اليهودي من حيث المسائل والمشاكل والموضوعات ، ومن حيث المنهج المسـتخدم في كل عام من العلوم فعلم الكلام يدافع عن العقيدة الإيمانية بالأدلة العقلية باعتبار منهجه يقوم على الجدل والحجاج وله غاية معينة هى الدفاع عن الديـن ضـد حملات خصومه من أرباب الكتاب أو ممن له شبهة كتاب ، أو من أصحاب الملل والنحل المختلفة .

والكلاميون يتخذون العقيدة الإسلامية كما وردت في محكم التنـزيل وفي كتاب الله وهو القرآن أمراً مقرراً لا سبيل إلى الشك فيه مثل وجود الله ووحدانيته وعلمه وعدله والبعث والجنة والنار ويعملون على تأييدها بالمنطق والبرهان .

---

(١) مصطفى عبد الرازق ص ١٩ التمهيد في تاريخ الفلسفة – ط . ثالثة النهضة .

(٢) التمهيد في تارخ الفلسفة ص ٢٠ ط . النهضة الثالثة .

أما الفلسفة والفلاسفة فإن منهجهم هو البرهان العقلي وموضوع بحثهم هو الكون والإنسان والنظر في مبادئ الوجود وعلمه ، ولا مانع أن ينتهي الفيلسوف في تفكيره إلى إثبات وجود علة أولى لهذا الكون وهى الله أو محرك أول للعالم كما فعل أرسطو .

وسمى هذه العلة وهذا المبدأ بالمحرك الذى لا يتحرك وعلى ذلك يظهر الفارق بين علم الكلام وبين الفلسفة . إذ أن من يقتحم ميدان الفكر محررا من كل رأى سابق أو بعض التحرر لا تصير أفكاره عقيدة ما لا توجهها غاية معينة إلى حد ما، لأن التحرر من كل شئ ضرب من الخيال ، بل التحرر بقدر الطاقة وهذه نجدها عند الفيلسوف بخلاف المتكلم الذي يدخل ميدان الفكر بعقيدة ومصيرا بهدف وغاية – هو الحفاظ على تلك العقيدة والدفاع عنها وتأكيد وجودها بل ومحاولة نشرها وبسطها بقوة العقل والجدل والإقناع، وهذا نص لابن خلدون من مقدمته يثبت ما سبق بيانه من وجود انفصال بين الفلسفة والكلام ، وربما كان في ذلك النص رد على من يذهبون إلى أن الفلسفة الإسلامية هى علم الكلام

يقول ابن خلدون (وأعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارى وصفاته وهو نوع أستدلالهم غالبا والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات ، إلا أن نظره فيه مخالف لنظر المتكلم ، فهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل، وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموجد .

وبالجملة ، فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها

صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه من تلك العقائد، ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر . ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعل [البيضاوي في الطوالع] ومن جاء بعده ... [1] .

* * * *

منهج القرآن الكريم في إثبات العلم الإلهي

لا جدال في صراحة القرآن الكريم ووضوحه إزاء وحدة الإله ومخالفته للحوادث ، ونحن نعلم أن قضية الألوهية بما فيها مشكلة الصفات عامة ومشكلة العلم خاصة أهم مشكلة واجهت العقل البشري المفكر في مختلف مراحل تطوره وفي مختلف المجتمعات والأجيال التي يدين بها لأنه لا يوجد مذهب أو دين إلا ويمثل هذه القضايا أهم جانب فيه ، وقد حاول كل دين وكل مذهب أن يضع لها حلولا تناسب طبيعة هذا الدين وقضية الصفات الإلهية بما فيها قضية العلم الإلهي من أخطر القضايا التي خاض فيها علماء الكلام وفلاسفة الإسلام وغير الإسلام وذلك لتعلقها بذات الله .

ولما كان القرآن الكريم هو رباط الأرض بالسماء وهمزة الوصل بين الخالق والمخلوق فقد خص الجانب الإلهي بالحديث في كثير من آياته . فكثير من الآيات تحدثت عن الذات الإلهية وكثير من الآيات تحدثت عن العلم الإلهي ، كما هو الشأن في باقي الصفات . ولكن ما هو مسلك القرآن في إثبات العلم الإلهي ؟

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٥١ عن فلسفة الإسلاميين د. سامي ص ١٧ .

الحق أن حديث القرآن الكريم عن العلم الإلهي شأنه في ذلك شأن الحديث عن الذات الإلهية، فكما أن القرآن لم يتحدث عن كنه ذات الله ، فكذلك القرآن وهو يتحدث عن العلم الإلهي لم يتحدث عن الكنه للعلم ، لأن البحث عن الكنه هو بحث عن الكيفية وهذا ليس في طاقة البشر إدراكه ، لذلك اكتفى القرآن بإثبات الصفة لله دون إثبات كيفية علاقتها بالذات الإلهية فلم يبحث في زيادتها أو عدم زيادتها .

وقد يكون من أسباب ذلك :

قصور العقل عن إدراك حقيقة الذات الإلهية وصفاتها ، فإذا كان العقل الإنساني عاجزاً عن الوصول إلى إدراك حقيقة النفس وهي أقرب الأشياء إليه أو حقيقة ما يحيط به من الكائنات التي هي أقل في مرتبة وجودها الأعلى ذلك الوجود الأزلي الأبدي [1] . ومن هنا أمرنا بأن نتفكر في خلق الله ولا نتفكر في ذاته ، لأن ذلك طلب لمعرفة كنهها وحقيقتها وذلك أمر مستحيل على العقل البشري لما يأتي :

أولاً : لما تبين لنا من عجز العقل عن إدراك حقيقة الكائنات وظواهرها ، ومن ثم فهو أشد عجزاً عن إدراك حقيقة خالقها .

ثانياً : لأن الوجود الإنساني وجود ناقص ومحدود ، فكيف يستطيع الناقص المحدود أن يدرك كنه الوجود الكامل الذي لا تحده حدود وليس هناك أدنى نسبة من التقارب بين الوجودين البشري والإلهي .

ثالثاً : لأن إدراك حقائق الأشياء إنما يكون بإدراك ما تتركب منه من العناصر البسيطة التي تكون تلك الحقيقة والتركيب مستحيل في حق الله .

---

(١) العقيدة والأخلاق ص٦٢ لجنة قسم العقيدة سنة ١٩٧٤م.

فالتفكير في البحث عن علاقة الله بعلمه إذن تطاول إلى بلوغ تقصـر عنـها القوة البشرية والسعي في سبيل ما لا يدرك عبث وهو كذلك مهلكه (لأنه يؤدي بصاحبه إلى عقائد باطلة إذ هو تحديد لذات الله التي لا تقبل التحديد والحصر لهـا في خصائص معينة بينما هي الموجود المطلق الذي لا يجوز حصره) [١] .

وعلى ذلك يمكن القول بأن منهج القرآن في إثبات العلم الإلهي شأنه في ذلك شأن بقية الصفات هو منهج محدد واضح ، فالمنهج في إثبات وجود الله هو المنـهج في إثبات الصفات . فالقرآن حين يذكر صفة من صفاته لا يذكرها مبينا (كيـف هى) (أو يبين كنهها) (وحقيقتها) فإذا أخبر أن الله على العرش استوى أو إنه يجئ يوم القيامة والملك صفا لم يبين كيف استوى وهل استؤاه بحاسة أو من غـير حاسة و لم يبين أن المجئ بنقله أو بغير نقله فكل هذه الأمور لم يتعرض لها القـرآن في حديثه عن الذات والصفات بل كان منهجه في ذكر صفاته هو إثبات وجودها لا إثبات كيفها، وإذا تساءلنا عن السبب الذي من أجله حرص القرآن على إثبات وجود الذات ووجود صفاتها دون بيان لكيفها وحقيقتها نجد أن القرآن قد أجاب على ذلك صراحة حيث يقول ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾ [٢] .

كل ما يمكن أن يعلمه البشر عن علم الله أنه ليس كعلم الإنسان فعلمه تعـالى مغاير كل المغايرة لعلم البشر في ماهيته وكيفيته فكما يعجز البشر عن إدراك كنهه تعالى فهم عاجزون عجزا مطلقا عن أدراك العلم الإلهي وماهيته . فعلم الإنسان لا يتساوى فيه الواقع من الحوادث بغير الواقع من الحوادث ، ولكن علم الله خـلاف العلم البشري المتغير المتكثر فالواقع من علمه تحت الحس الإنساني يتساوى أيضا في ماهيـته بالعلم عنده بالمعـدوم الذي لا أثر لوجوده في الواقع ، أعنى من علم الله

---

(١) المرجع السابق ص ٦٢ .

(٢) سورة طه الآية : ١١٠ .

يتساوى بغير الواقع بلا فرق وأن كان ذلك فوق إدراك الإنسان [١] .

قال تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [٢] هذا هو منهج القرآن في حديثه عن العلم الإلهي وبقية الصفات ومن سلك هذا المسلك ، هذا المسلك يكون ملتزما بمنهج القرآن سواء كان ذلك في عصر السلف أو في العصور المتأخرة وكل من خالف هذا المنهج لا يكون ملتزما بمنهج القرآن في إثبات العلم ومغايرته لعلوم البشر الناقصة المحدودة قال تعالى ﴿ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ ﴾ [٣]، وقال ﴿ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلا بِمَا شَاءَ ﴾ [٤]، وقال : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ .

فهو أي العلم منزه عن الظن والشك والجهل وكل ما يخطر على تصور العقل البشرى فهو علم كامل وأكمل العلوم احاطة لأنه لازم من لوازم وجوده ، وكما أن وجود الله أعلى الموجودات فإن علمه أعلى العلوم فلا يتصور في العلوم ما هو أعلى منه ، بل هو العلم المحيط بكل ما يمكن علمه وإلا فلو لم يكن محيطا بكل معلوم لتصور العقل علما أفضل منه وأكثر منه احاطة ولا يكون ذلك العلم إلا لموجود أكمل من الله وهو محال إذ ليس هناك ماهو أكمل من الله موجودا كما قال ﴿ ولا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ ﴾ [٥] ، فثبت أن علمه أكمل العلوم إحاطة وأيضا علم الله غني لا يفتقر إلى شئ غير ذاته من الآلات وجولات الفكر والنظر وهو باق أزلي لا ينتهي بالجهل أو الفناء أو النسيان، قال تعالى ﴿ قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الأُولَى . قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لا يَضِلُّ رَبِّي وَلا يَنسَى ﴾ [٦] .

---

(١) مقدمة القضاء والقدر ص ٦٨ أحمد بدوى ط السعادة ١٩٢٩ .
(٢) سورة الشورى الآية : ١١ .
(٣) سورة البقرة الآية : ٣٠ .
(٤) سورة البقرة الآية : ٢٥٥ .
(٥) سورة البقرة الآية : ٢٥٥ .
(٦) سورة طه الآية : ٥١ ، ٥٢ .

وهو بذلك يخالف علوم البشر في إفتقادها إلى الحـــواس والآلات العلميـــة والإستنباط العقلي عن طريق القياس والإستقراء وكذلك يخالفها فى زوالها بالســهو والنسيان أو بالعدم التام تبعا لفناء أصحابها [١] .

« الأدلة على العلم من القرآن الكريم »

وإذا كان هذا هو منهج القرآن في إثبات العلم فإنه لم يدع أن يقيم الأدلـــة على ثبوت العلم الإلهي وعموم تعلقاته في وجه المترددين والشاكين والنافين للعلـــم الإلهى وكان قصده بذلك إفحامهم وإقناعهم ، وقد كـــان مســـلك القـــرآن في الإستدلال على العلم لكى يقيم هذه العقيدة في نفوس المتشككين بطرق مختلفـــة : فهو يدعوا العقل إلى التفكير وللقلوب أن تعمى وذلك بالتأمل في هــــذا الكــــون الفسيح المملوء بالعظمة الإلهية من إبداع وإتقان فخلق هذا العالم البديع بما حـــواه من مخلوقات شتى من حيوان ونبات وكواكب وغير ذلك كثير من المخلوقـــات يدل على علم خالقها بأسرار الخلق والتكوين وإنه خلقها فأحسن خلقها وهداهـــا إلى مابه بقاؤها وصلاحها . ﴿ أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ [٢]، وقـــال : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [٣]، وإذا كان القرآن قد يســـتدل على العلم الإلهي بفكرة الخلق والإبداع فإننا نجد أيضا القرآن (أكد في وضوح أن علاقة الله بالعالم لم تنقطع بعد الخلق ، بل أن الله بعد إبداع العالم وخلقه قد ظـــل دائب العناية به لدرجة [٤] أنه : ﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ [٥] .

---

(١) العقيدة والأخلاق ص ٤٤ لجنة من قسم العقيدة .

(٢) سورة طه الآية : ٥٠ . (٣) سورة الملك الآية : ١٤ .

(٤) د. حموده غرابة ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ٧٤ .

(٥) سورة البقرة الآية : ٢٥٥ .

فهو يتعهد كل شئ فيه حتى الحشرات الحقيرة وحتى الكافر والشيطان فهو يرزق الجميع وييسر لهم الحياة ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (١) .

وتستطيع أن تدرك في سهولة ويسر أن القرآن ينص على عناية الله بالإنسان أعظم من كل شئ فقد خلق من أجله الأنعام لتوفر له الراحة والدفء ، والأرض لتنبت له الكلأ والزرع ، والسماء لتهديه بالنجوم في الظلمات ، والبحر ليتخذ منه الطريق إلى حيث يقصد من الجهات ويستخرج منه الحلى والزينة وما هو نافع في الحياة إلى غير ذلك مما نجده موفورا في كثير من الآيات ﴿ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (٢) .

وليست عناية الله بالإنسان مقصورة على توفير المتع التي تتصل بجسده بل قد تعددت ذلك إلى العناية بروحه وسعادته، فأرسل إليه الرسل لتأخذ بيده إلى حيث الخير والفضيلة ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ . يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ (٣) .

وإرسال الرسل وفرض التكاليف كل ذلك من أجل الإنسان وفرط العناية به ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ ﴾ (٤) .

وعناية الله على هذا النحو بالإنسان وبمخلوقاته تستلزم أن يكون الله مطلعا على كل شئ يعلم السر وأخفى . كف لا ؟!!

---

(١) سورة هود الآية : ٦ .
(٢) سورة النحل الآية : ١٨ .
(٣) سورة المائدة الآيتان : ١٥ – ١٦ .
(٤) سورة الأنبياء الآية : ١٠٧ .

وإن تنظيم حركات الكواكب يحتاج إلى حساب قائم على العلم ، فلكي تدور الكواكب في أفلاكها دون أن يصطدم كوكب بكوكب لابد من علم بها ورعاية وعناية وتنظيم لها، قال تعالى: ﴿ **لا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ** ﴾ (١) .

إن الله سيحاسب عباده على أعمالهم ما ظهر منها وما خفى فكيف يحاسبهم دون أن يعلم ما عملوا ، قال تعالى: ﴿ **وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ . وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ** ﴾ (٢) .

وقد علم الله الناس البيان وعلمهم الشرائع بما أنزل من الكتب المقدسة على رسله صلوات ربي وسلامه عليهم أجمعين ، فكيف يعلم البيان من لا يبين وكيف يعطي العلم من لا يعلم ، قال تعالى: ﴿ **الرَّحْمَنُ . عَلَّمَ الْقُرْآنَ . خَلَقَ الإِنسَانَ . عَلَّمَهُ الْبَيَانَ** ﴾ (٣) .

« الله لا تخفى عليه خافية »

واستدلال القرآن على العلم الإلهي يراعي فيه التأكيد على شمول العلم وعموم تعلقاته بحيث لا تخفى عليه خافية ، قال تعالى: ﴿ **إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى** ﴾ (٤) .

وهو في هذا يخالف العلم الإنساني القاصر المحدود الذي لا يتجاوز كونه مكتسبا أو ضروريا بخلاف العلم الإلهي فإنه لا يلحقه نظر أو ضرورة أو تغير فلا يستبعد العقل عموم تعلقاته، فمثلا الله تبارك وتعالى يبين أنه خلق الخلق مبدعا محكماً ، ثم

---

(١) سورة يس الآية : ٤٠ .
(٢) سورة النمل الآيتان : ٧٤ - ٧٥ .
(٣) سورة الرحمن الآيات : ١ - ٤ .
(٤) سورة الأعلى الآية : ٧ .

يعقب على ذلك مخبراً أن جميع المخلوقات معلومة ومنكشفة له لاتخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء ، فمن الآيات التي تخبر أن علم الله متعلق بالمستقبل﴿ الٓمٓ . غُلِبَتْ الرُّومُ . فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴾ [١] . وقد صدق الواقع ما أخبر عنه القرآن قبل وقوعه .

أليس ذلك دليل على تعلق علمه بالمستقبل ، ومن الآيات التي توضح أن علم الله عام التعلق بكل ذرة من ذرات هذا الكون سواء كان في الماضي أو الحاضر أو المستقبل كليا كان أو جزئيا ، قوله تعالى: ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ [٢] .

يقول الشيخ سيد قطب في تفسيره معلقا على الآية السابقة : (أنها صورة لعلم الله الشامل الذي لا يند عنه شئ في الزمان والمكان في البر ولا في البحر في جوف الأرض ولا في خارج الجو من حي وميت ورطب ويابس ، ولكن أين هذا الذي نقوله نحن من ذلك النسق القرآني العجيب ؟ أن الوجدان ليرتعش وهو يستقبل الصور والمشاهد من كل فج وواد وهو يرتاد الغيوب المختومة الموغلة في الماضي والحاضر والمستقبل البعيد والأفاق والأغوار ومفاتحها كلها عند الله ويجول في مجاهل البر وفي غيابات البحر المكشوفة كلها لعلم الله والأوراق الجافة الساقطة من شجر الأرض لا تخطئها عين الله ويرقب كل رطب وكل يابس في هذا الكون العريض لايند منه شيئا عن علم الله تلك صورة لشمول علم الله في الأفاق يبسطها القرآن للمكذبين) [٣] .

---

(١) سورة الروم الآيات : ١ – ٣ . (٢) سورة الأنعام الآية : ٥٩ .

(٣) ظلال القرآن – سيد قطب جـ ٧ ص ٦٩ ط. أولى – الحلبي .

هكذا نرى أن علم الله في رأي القرآن هو انكشاف كل شئ له فهو يعلم أخفى الأشياء وأدقها ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء .

يقول الإمام الغزالي في أحيائه : (وأنه عالم بجميع المعلومات محيط بما يجري في تخوم الأرضين إلى أعلى السموات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء ويدرك حركة الذر في جو الهواء ويعلم السر وأخفى ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيات السرائر يعلم بعلم قديم أزلي لم يزل موصوفاً في أزل الأزل ولا يعلم بعلم متجدد حاصل في ذاته بالحلول والانتقال) [1] .

وكأن الزمان جمع لديه في لحظة واحدة لا يؤثر في علمه كان ويكون وكائن لأن الزمان لا يؤثر في علمه لأنه خالق الزمان﴿ **أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** ﴾ [2] .

وبذلك وضح لنا علاج القرآن لقضية العلم الإلهي التي تتسم بالبساطة والوضوح الذي يفهمه العامة والخاصة لمراعاته الدقة والإيجاز والإعجاز ؛ كيف لا ؟ وهو الذي ﴿ **لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ** ﴾ [3] .

وبعد أن عرضنا موقف القرآن الكريم وتصويره للعلم واستدلاله عليه بشئ من التلميح والإيجاز، فإنما كان ذلك لأجل أن نستطيع أن نتصور موقف السلف من الاستدلال على العلم ، لأن استدلالهم إنما يرتبط إرتباطاً كاملاً برأي القرآن .

---

(١) الأحياء للغزالي جـ١ ص ٦٨ ، تاج الدين السبكي طبقات الشافعية جـ ٤ ص ١١٩ .
(٢) سورة الملك الآية : ١٤ . (٣) سورة فصلت الآية : ٤٢ .

ونستطيع أن نستخلص موقف القرآن من قضية العلم خاصـــة والصفـــات العامة ما يلي :

أنه لا احاطة للعلم البشري برب السموات والأرض وصفاته فيما وصف الله به نفسه منها فهو حق وهو لائق بكماله وجلاله لا يشبه علمه وصفاته المخلوقين، وهذا يوضحه الله في كلمتين ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ ليـــس كمثله تنـــزيه بلا تعطيل ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ إيمان بلا تمثيل فيجب مـــن أول الآية ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ التنـــزيه الكامل الذي ليس فيه تعطيل ويلـــزم من قوله ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ الإيمان بكل الصفات الذي ليس فيه تمثيـــل ، فأول الآية وآخرها إيمان ومن عمل بالتنـــزيه الذي في ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَـــيْءٌ ﴾ والإيمان الذي في قول ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ وقطع النظر عن إدراك الكنـــه والكيفية المنصوص في قوله ﴿ وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾ خرج سالما ، تنـــزيه الله عن مشابهة الخلق ، الإيمان بالصفات الثابتة بالكتاب والسنة وعدم التعرض لنفيـــها وعدم التهجم على الله بنفي ما أثبته لنفسه ، وقطع الطمع عن إدراك الكيفية [1] .

❊ ❊ ❊ ❊

---

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات – الشيخ محمد الأمين الســنقيطي ص ٢٤ ، ٢٥ ط. دار الاعتصام بالقاهرة – مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .

«الباب الأول»

الاستدلال على العلم الإلهي في التصور الإسلامي

وينقسم إلى ثلاث فصول :

☜ الفصل الأول : مسلك السلف في الاستدلال على العلم الإلهي

☜ الفصل الثاني : مسلك المتكلمين في الاستدلال على العلم الإلهي

☜ الفصل الثالث : مسلك الفلاسفة في الاستدلال على العلم الإلهي

" الفصل الأول "

مسلك السلف

في الاستدلال على العلم الإلهي

مدلول كلمة السلف

تطلق السلفية في كتابات كثير من المفسرين والشارحين والمحققين على من سار على نهج القرآن والسنة الشريفة دون تأويل في طبيعة المنهج الذي حدده هذين المصدرين سواء في جانب الاعتقاد أو في جانب التشريع ، إلا أنهم اختلفوا في تحديد الطبقات التي التزمت هذا المنهج من حيث التحديد الزمني لهذه الطبقات .

والحقيقة أن مدلول كلمة السلف أصبح يطلق في عرف كثير من المتأخرين من علماء الكلام والتفسير على أئمة المذاهب المختلفة التي ينتمون إليها ويوجبون على جميع الناس تقليد هؤلاء الأئمة فيما ذهبوا إليه من آراء ومعتقدات ، ولهذا كان سلف الأشاعرة غير سلف المعتزلة وأصبحت كلمة السلف تمتد إلى القرن السابع الهجري ، وحسما للموقف فلنرجع إلى المراجع اللغوية وغيرها لنجد أن بعضها يحدد مفهوم السلف تحديداً زمانياً والبعض الآخر يحدده تحديداً منهجياً ، فمن الأول لسان العرب لابن منظور عندما يقول في معنى كلمة السلف (سمي الصدر الأول من التابعين السلف) [1]

ومن الثاني المعجم الوسيط عندما يقول : " السلف من يرجع الأحكام الشرعية إلى الكتاب والسنة ويهدر ما سواهما " ، كما أن علماء التوحيد لا يخرجون عن هذين المدلولين فالبيهقي يروى في الأسماء والصفات عن الأوزاعي (كنا والتابعون

(١) لسان العرب جـ٩ ص١٥٩ - ١٥٨ ط بيروت سنة ١٩٥٦ ابن منظور المصري .

نقول أن الله فوق عرشه) [١] . فالمدلول هنا زمني يمتد حتى يشمل التابعين وتابعيهم ، لأن الأوزاعي من تابعي التابعين والغزالي يقف بالسلف عند التابعين عندما يقول « الحق الصريح الذي لا مراء فيه عند أهل البصاير هو مذهب السلف أعني مذهب الصحابة والتابعين » [٢] .

أما الشهرستاني فينحو نحو التحديد المنهجي عندما يعرف السلف بأنهم هم الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا تهدفوا للتشبيه [٣] .

من هذا يتضح أن للسلف مدلولين : مدلول زمني يمتد حتى عصر التابعين وتابعيهم، ومدلول منهجي يتجلى في عدم تأويلهم للصفات وبالنظر إلى هذين المدلولين نجد أنه لا تعارض بينهم إذ من الممكن أن يضم كل منهما إلى الأخر حتى نخرج بمدلول صحيح لكلمة سلف ، فنقول مثلا : السلفي كل من عاش حتى عصر تابعي التابعين والتزم عدم التأويل ، واخترنا رأى البيهقي في التحديد دون رأى الغزالي لما ورد عن رسول الله ﷺ : « **خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم** » وهنا ينبغي أن نشير إلى رأيين حديثين وردا في شأن السلف :

أولهما : ما رأه الأستاذ الدكتور على سامي النشار في كتابه عقائد السلف في المقدمة عندما امتد بالسلف إلى ما بعد القرن الخامس الهجري وعدّ من السلف الإمام ابن تيمية والإمام البيهقي [٤] .

---

(١) الأسماء والصفات أبو بكر البيهقي ص٤٠٨ .

(٢) أبو حامد محمد أحمد الغزالي الرسالة الوعظية صـ٢٤٠ من مجموعة القصور العوالى.

(٣) الملل والنحل للشهرستانى جـ١ صـ٢٤٧ تحقيق محمد فتح الله بدران ط الأولى مطبعة الأزهر ب ٢٤٨٩٩ دار الكتب .

(٤) عقائد السلف تحقيق د/ سامي النشار وأنظر المقدمة .

ثانيهما : رأى لصاحب رسالة بعنوان [**مشكلة العلو والإستواء**] عندما قال : (أن لفظ السلف يقصد به هؤلاء الذين عاشوا خلال القرون الثلاثة الأولى من الصحابة والتابعين والائمة رضوان الله عليهم أجمعين) [١].

فهذا التعريف وإن جاء متفقا مع الفترة الزمنية التي حددها العلماء للسلف فإنه نسى الجانب الآخر والمهم وهو التزام عدم التأويل والتمسك بالقرآن والسنة ، وإنما كان هذا الشرط مهما لأننا نعرف أنه عاش في عصر التابعين وتابعيهم من ليسوا من السلف إطلاقا حيث خرجوا عن دائرة التمسك بالقرآن والسنة وحرفوا الكلم عن مواضعه ، فليس كل من عاش في هذه الفترة سلفيا وإلا للزمنا أن نعد أمثال : جهم ابن صفوان ١٢٨هـ ، والجعد بن درهم من السلف ولم نر من يذهب إلى ذلك فلكي يكون التعريف جامعاً مانعاً كما يقول المناطقة لابد أن نجمع بين التحديد الزمني والمنهجي لمدلول السلف وإذا كانت وجهة النظر لبعض العلماء ترى امتداد السلف إلى يومنا هذا طالما أن هناك من يعبد الله على ظهر الأرض ويضرب الذاهبين إلى ذلك بالإمام محمد عبده بأنه يسلك مسلك السلف في الزمن الذي عاش فيه وإذا كان الأمر كذلك فلابد أن نعرض لمسلك السلف في الإستدلال على العلم الإلهي ، ثم نتخير بعض الشخصيات من العصور التي تبعد عن عصر الصحابة والتابعين لنبين مسلكها في الإستدلال على العلم ومدى موافقتها أو مخالفتها لرأى الصحابة عليهم رضوان الله أجمعين .

* * * *

(١) مخطوط بجامعة عين شمس بعنوان مشكلة العلو والاستواء ص٢٣ .

موقف الصحابة من عقيدة إتصاف الله تعالى بالعلم وكيف رسم لهم الرسول ﷺ المنهج

إن السلف الصالح من صحابة رسول الله ﷺ، وكذا التابعين وتابعيهم والائمة ومن أقتدى بهم رضوان الله عليهم أجمعين آمنوا بالله ربا وبالإسلام دينا، وإيمالهم لم يكن ناشئا عن تقليد بل إقتناع وتسليم واستدلال فهل أخذت قضيتنا من فكرهم شوطا عقليا كما أخذت باقي القضايا خاصة أن القرآن الكريم دعاهم إلى البحث والتأمل في الكون ليروا عظمة الخالق ؟ فهل معنى ذلك أن السلف الأول من المسلمين بحثوا بحثاً عقلانياً جدلياً في الاستدلال على قضية العلم الإلهي وما تشتمل عليه هذه القضية من معضلات عويصة مثل كون العلم عين الذات أو زائد على الذات مثل الكلام في سائر الصفات ؟ وهل العلم قديم أو حادث، وما كيفية تعلق العلم بالمعلوم ؟ وكيف يتعلق بالجزئي المتغير ؟

كل ذلك أسئلة نطرحها على بساط البحث لنرى موقف الصحابة منها هل تكلموا فى ذلك أم لا ؟ إن كانوا تكلموا في هذه الأمور وما تحتاجه من الاستدلال وعدم الاستدلال. فأين كلامهم وأين استدلالاتهم ؟ والحقيقة إننا لم نعثر على شئ من ذلك أبداً !!

لكن من حق الباحث المنصف أن يتساءل لماذا لم يبحثوا ولماذا لم يستدلوا وكيف يتم التوفيق بين هذا القول وبين القول بأن إيمالهم لم يكن ناشئا عن تقليد ؟ أليست حقيقة من الحقائق التي يجب الإيمان بها ، فلابد من معرفتها والاستدلال عليها ؟ وأن من المعلوم أن الصحابة طراز نادر الوجود متقد الذكاء والفطانة ولهم سليقة وفطرة بلغت الأوج والكمال فهم أعقل العقلاء وأذكى الأذكياء وأدرى الخلائق كلها ببواطن الأمور نعم نجدهم قد سألوا عن أشياء قد تكون بحثا عن الحقائق

العويصة تشبه البحث في الاستدلال على العلم الإلهى من زيادة أو عدم زيـــادة ، وتشبه البحث عن كيفية استحقاق الله للعلم وهل هو كلى أو جزئى ، وهل هـــو متعلق بالجزيئ المتغير أو لا ؟

وقد سجل الكتاب الكريم من أمثال هذه الأشياء مبينا كيف أن بعضا مـــن السائلين من أصحاب رسول الله ﷺ قد سألوا عن أشياء عويصة ودقيقـــة، مثـــل سؤالهم عن الهلال لم يبدوا صغيرا مثل الخط ثم يكبر ويتسع ؟ قال تعالى﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنْ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ..** ﴾ [1] . فصرفهم الوحي على طريق الأسلوب الحكيم إلى ما هو أجدى بهم وأنفع وهو قوله أن الأهلة للناس والحـــج يعرف بها مواقيت زرعهم وأيام حجهم واعتمارهم ، وما ورد من أنه ﷺ ســـئل عن الروح ما حقيقتها ؟ وما كان من توقفه في ذلك حتى جاءه جبريل بـــالوحي مبينا لهم اختصاص الله بعلم حقيقتها على أحد الآراء في تفسير الآية [2] .

وإذا كان بعض الصحابة قد سألوا عن مثل هذه الأشياء الدقيقة مما يدل على عمق تفكيرهم وبعد نظارهم أفلا يسلكون في العلم الإلهي هذا المسلك خاصـــة أن العلم الإلهي عقيدة يجب أن يعرفوها، والمعرفة لا تتم إلا بنظر واستدلال. الحق أنهم آمنوا باقناع ودليل وحقا لا يكون ذلك إلا باعتقاد مبني على برهان صادق يتمثـل في استدلال القرآن فيهم مصدقون بأنه كلام الله المعجز المتعبد بتلاوته المتحـــدي بأقصر سورة منه فهم يسلمون بالقرآن وبكل ما جاء فيه عن قضية العلم الإلهـــي وسائر الصفات و لم يكن إيمانهم مبنيا على الجدل المتبع عند الجدليـــين خاصـــة أن

---

(١) سورة البقرة الآية : ١٨٩ .

(٢) الفلسفة الإسلامية وصلتها باليونانية د. عوض الله حجـــازي ص ١١٠ - ١١١ و د. محمـــد السيد نعيم .

القرآن الكريم لم يكل الناس إلى عقولهم في شئون العقيدة فيختلفوا وتتفرق بهم السبل، بل عالج كل ما يحتاجونه وكان رسول الله ﷺ يدعوا إلى الوحدة التي جاء بها الإسلام وينهي عن التفرق والاختلاف، خاصة أن الوحي يتزل على رسول الله ﷺ تباعا مبينا أمر الدين ، فكان رسول الله ﷺ المرجع في إزالة الحيرة من نفس الحائر وكان المسلمون يسألونه مستفسرين وكان رسول الله ﷺ يجيب في تلطف وأحياناً في عنف أو سخرية لاذعة كل ذلك حسب المقام (1) . لأن الرسول ﷺ كان يكره المراء في الدين والجدل بين المسلمين ، فما كان للصحابة أن يختلفوا حول أي المسالك التي ينبغي أن يسلكوها حول الاستدلال على العلم الإلهي ذلك أنهم تلقوا أصول دينهم عن نبيهم وآمنوا بما نزل إليه من ربهم وهو الحق ، ولم يكن هناك مجال للاجتهاد أو الاستنباط مع وجود النص القرآني الصريح في دلالته على المراد خاصة أن قضية الاستدلال على العلم ليست متروكة للاجتهاد الشخصي أو الاستنباط العقلي المجرد ، والبحث في كنه العلم الإلهي والاستدلال على ذلك يستلزم البحث في كنه ذات الله ، فكيف ذلك وقد نهاهم القرآن وخوفهم . قال تعالى: ﴿ **وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ** ﴾ (2) .

أيضاً نهاهم الرسول ﷺ فقال : « **ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل ، ثم قرأ ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلاَّ جَدَلاً بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾** » (3).

---

(1) التفكير الفلسفي في الإسلام د. عبد الحليم محمود جـ ١ ص ١١٩- ١٢٠ ط. الأنجلو .

(2) سورة الرعد الآية : ١٣ .

(3) رواه الترمذي وابن ماجه وقال الترمذي حسن صحيح ص١٥٠ ، التفكير الفلسفي في الإسلام د. عبد الحليم محمود . والآية من سورة الزخرف الآية : ٥٨ .

ومنها ما روى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : خرج رسول الله ﷺ على أصحابه ذات يوم وهم يتراجعون في القدر ، فخرج مغضبا حتى وقف عليهم فقال : « **يا قوم !! بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض وأن القرآن لم يترل لتضربوا بعضه ببعض ولكن نزل القرآن فصدق بعضه بعضا ما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه فآمنوا به** »[1].

وعن أبي سعيد قال : كنا جلوسا عند باب رسول الله ﷺ نتذاكر ؛ ينزع هذا بآية وينزع هذا بآية ، فخرج علينا رسول الله ﷺ كأنما يفقأ في وجهه حب الرمان فقال : « **يا هؤلاء !! بهذا بعثتم ؟ أم بهذا أمرتم ؟ لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض** »[2] . وقال ﷺ : « **من ترك المراء وهو مبطل بنى الله له بيتاً في ريض الجنة ، ومن ترك المراء وهو محق بنى الله بيتاً في أعلى الجنة** »[3] .

وكان الخلفاء الراشدون – **رضوان الله عليهم** – والصحابة ينفرون مما كان ينفر منه الرسول ﷺ، فقد حدث في عهد عمر رضي الله عنه أن أخذ رجل يسمى " صبيغ بن عسيل " يسأل عن المتشابه ، فطلبه عمر وأخذ يضربه بعراجين النخل حتى دمى رأسه . فقال حسبك يا أمير المؤمنين فقد ذهب الذي كنت أجده في رأسي. يريد بذلك أنه قد تاب وأن نزعاته قد ذهبت بها عراجين النخل ، ولكن الفاروق لم يكتف بذلك بل نفاه إلى البصرة حتى استيقن من صلاح حاله[4] .

---

(١) التفكير الفلسفي في الإسلام جـ ١ ص ١١٩ .

(٢) رواه الطبراني في الكبير والأوسط والبزار وعن أنس مثله ، والتفكير الفلسفي جـ ١ ص ١٢٠ د. عبد الحليم محمود .

(٣) رواه ابن ماجه وحسنه الترمذي . أنظر التفكير الفلسفي في الإسلام جـ ١ ص ١٢٠ .

(٤) التفكير الفلسفي في الإسلام جـ ١ ص ١١٩ د. عبد الحليم محمود .

فهؤلاء عرفوا من نهي الرسول ﷺ لهم عن الجدال أن العقل لا يوصل إلى الحق فيما وراء الطبيعة، ولذلك اكتفوا بالوحي لأن العقل قاصر كل القصور فيما يتعلق بمحيط ما وراء الطبيعة وأن خير طريق للسلامة والنجاة إنما هو اتباع النص، وعلى ذلك سار السلف الصالح فكانوا يتقبلون الدعوة الإسلامية بدون نقاش بعد أن قام الدليل على صدق النبي ﷺ ، فكانت حياتهم دينية محضة وكانت قوة الإيمان وحرارته في قلوبهم من الأشياء التي منعت المسلمين من الخلافات العقلية والجدل اللفظي في قضية العلم الإلهي ، وكذا بقية الصفات [1] .

ولقد عبر سيدنا أبو بكر ﷺ أبلغ تعبير عن مسلك الصحابة في الإلهيات عامة قال (العجز عن درك الإدراك إدراك ، والبحث في ذات الله إشراك فسبحان من لم يجعل سبيلا إلى معرفته إلا العجز عن معرفته ولا ينبغي أن يتوهم فيه كيف لأن الكيف مرفوع) [2] .

« تعقيب »

السلف الصالح لم يخرج عن منهج القرآن في استدلاله على العلم وبقية الصفات .

هكذا نستطيع القول أن مسلك السلف في الإستدلال على العلم وكذا بقية الإلهيات هو نفس مسلك القرآن وهو نفس المنهج الذى رسمه القرآن إثبات وجود (بلا كيف) إثبات بلا تشبيه وتنزيه بلا تعطيل، فهم لم يسلكوا في المحاجة مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم لا لعجز منهم عن ذلك ، فلو علموا أن ذلك نافع لأطنبوا فيه ولخاضوا في تحرير الأدلة خوضا يزيد على خوضهم في مسائل

---

(١) التفكير الفلسفي في الإسلام جـ ١ ص ١٤٤ . (٢) ضحى الإسلام جـ٣ ص ١٤ أحمد أمين .

الفرائض [١] .

ولا يمكن لأحد أن ينكر أنه أنطبع في تصور الصحابة بما عرض القرآن من إستدلال على العلم الإلهي من إبداع وحكمة ورعاية وعناية فقد عرفوا أن هذا الخلق المدبر المحكم ليس ناشئا عن لا علم بل قرأوا قول الله تبارك وتعالى في كتابه الكريم : ﴿ **أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** ﴾ [٢]. فأيقنوا بذلك ورسخ في أذهانهم وأقروا (بأن الله عالم وأقتنعوا و لم يبحثوا بحث المجادلين لأنهم لو بحثوا فلن يصلوا بل سيقعوا في متاهات وضلالات قد تؤدي بهم إلى المهالك لا يعلم عقباها إلا علام الغيوب، بل اكتفوا بأن لله علماً يختلف عن علوم البشر الناقصة القاصرة المتغيرة وأدركوا أن علمه قديم أزلي محيط شامل لما كان وما هو كائن وما سيكون ، وهذا ما أشار إليه القرآن وهم في غاية الخضوع والإمتثال ونهاية الإيقان والإيمان لما جاء به القرآن لم يفرقوا بين آيات التوحيد وصفاته العليا بما فيها صفة العلم (وزادهم الرسول بما وصف لهم ربهم بالأوصاف التي وصف بها نفسه في الكتاب العزيز الذى نزل على قلبه الروح الأمين، فكمال فهمهم عن معبودهم وجودة قريحتهم بما نعت به نفسه في كتابه المجيد وبما وصفه به رسوله لم يسألوه عن أي الصفات كما كانوا يسألونه عن أمر الصلاة والزكاة والحج وكما سألوه عن أحوال القيامة والجنة والنار لأن معاني صفاته نزل بلغتهم فلم يكن هناك حاجة إلى السؤال والخوض في هذا الأمر و لم يحصل بينهم جدال ونقاش حول آية أو حديث عن الصفات ولو وجد شئ من ذلك لنقل إلينا كما نقلت الأحاديث الواردة عنه في أحكام الحلال والحرام والترغيب والترهيب ، وذلك أن الفطر لم

---

(١) د/ عبد الحليم محمود التفكير الفلسفي في الإسلام جـ١ ص ١٢٦ .

(٢) سورة الملك الآية : ١٤ .

تفسدها البيئة المزيجة بالأهواء والضلالات أن الفطر مجبولة على الإعــتراف بــالله وبأسمائه وبصفاته من كونه فوق مخلوقاته ويعلم ما كان وما يكون وما سيكون ، ومع ذلك فلم يشكوا و لم يرتابوا و لم يسألوا عن ذلك كما سألوا عــن الحــلال والحرام لأن الله قد بين لهم في كتابه عما يحيط بكل العقيدة و لم يدعهم للظنــون والأوهام [1] .

فهم عرفوا مقصود الآيات الخاصة بالعلم الإلهي وسلموا بها وارتضوا طريقــة القرآن ، ويعبر عن ذلك أيضا المقريزي حيث يقول : (من أمعن النظر في دواويـن الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيــح ولا سقيم عن أحد من الصحابة على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنهم ســألوا رسول الله ﷺ عن معنى شئ مما وصف الرب سبحانه نفسه الكريمــة في القــرآن وعلى لسان نبيه ﷺ بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفــات و لم يفرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أوصفة فعل وإنما أثبتوا له تعالى صفـات أزلية من العلم والقدرة والإرادة والكلام سوقا واحدا وهكذا أثبتوا ما أطلقــه الله على نفسه من الوجه واليد ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين ، فــأثبتوا ﷺ بــلا تشبيه ونزهوا عن غير تعطيل و لم يتعرض مع ذلك أحدهم إلى شئ من هــذا ... و لم يكن عندهم ما يستدل به على وحدانية وعلى اثبات نبوة محمــد ﷺ ســوى كتاب الله ولا عرف أحد منهم الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة) [2] .

فالمقريزى المؤرخ يؤكد لنا أن السلف لم يستدلوا على العلم وكذا بقية الصفـات بالمسالك الكلامية والفلسفية ، بل كانت مسالكهم إنما تنحو نحو القــرآن، وإن

---

(١) العقائد السلفية لأحمد بن حجر ص٤ جـ١ ب . ٤٢٧٣ دار الكتب .

(٢) الخطط للمقريزى جـ٣ ص ٣٠٢ . ط . دار الشعب .

شئت قلت أهم رضوا طريقة القرآن في الإستدلال على العلم فهم متبعون وليسوا مبتدعين فلم تكن استدلالتهم عقلية عقيمة كما سنرى عند الفلاسفة ولا جدلية منطقية تعرضت لإنتقادات من المتكلمين أنفسهم كما هو الشأن عند المتكلمين في مسلكهم ، فالصحابة الأجلاء رضوان الله عليهم اكتفوا بمسلك القرآن في الإستدلال على العلم هكذا ودرجوا على التسليم بما جاء في الكتاب والسنة فيما يمس صفة العلم الإلهى وكذا بقية الصفات ، فكان التوحيد الخالص رائدهم وكان التنزيه هو الفكرة الرئيسية التى تحدد فهمهم لعقائد الدين و لم نشهد لدى السلف هذا الجدل في العقائد على النحو الذى سنراه عند الأشاعرة والمعتزلة ومن سلك مسلكهم ، ومن ثم لم تكن مسألة العلم الإلهى موضع خلاف بينهم من حيث كيفية الإستدلال وكيفية استحقاق الله لهذه الصفة فلقد ارتضوا مسلك القرآن ومنهجه من حيث أنه وجه الأنظار إلى ما خلق الله من السموات والأرض وما بينهما وما تشمل هذه المخلوقات على إبداع محكم متسق يدل على علم خالقها ، و لم يقف الأمر عند هذا الحد بل أن الخلق والأحكام يستلزم العناية والحفظ والتدبير وكل ذلك يستلزم علم الخالق المدبر فلقد انطبعت في مخيلتهم هذه الأثار والظواهر التى تدل دلالة بينة لمن كان له قلب أن كل ذلك يدل على العلم الإلهي فالله في نظرهم ليس (المحرك الأول كما زعم أرسطو) وليس مجرد صانع صنع ما صنع ثم تركه بلا عناية أو رعاية منه دون علم منه بما يكون بل أنه قد أحاط بكل شئ علما يعلم كل ما كان وما يكون جملة وتفصيلا فالله يعلم ذاته ويعلم غيره وغيره هو هذا العالم وما يجرى فيه من أحداث وما يحصل فيه من كون وفساد وعلمه بغيره كعلمه بذاته جل جلاله لا يغير من وحدانيته ولا من تفرده في تدبير الكون وأحداث الأثر فيه ولأنه خالق لابد أن يعلم ما يخلقه لا يتقيد بزمان ولا مكان لا يقف علم بما يخلق عند وقت معين ولا مكان معين فعلمه إذن شامل

لذاته ولغيره وعلمه لذاته من مستلزمات ألوهيته وعلمه لغيره من مستلزمات كونه خالقا ألا يعلم من خلق ؟ وأحاطته في علمه من مستلزمات تفرده ووحدانيته) [1].

أما الله في الفكر الإغريقي – عقل وإدراك فهو يعقل ويدرك وموضوع تعقله وإدراكه نفس ذاته فلا يتجاوز إلى غيرها وعلمه عين ذاته فلا يضيف إليها جديدا ولا يحدث فيها تغييراً وإذا لم يعلم الأول غيره كان عدم علمه بغيره سببا في أن يسلب عن الله جانبا من أهم الجوانب في ربوبية الله لأن الله إذا لم يعلم غيره وهذا العالم فكيف يخلقه ويدبره ، أما مفهوم العلم عند الصحابة الله خالق والخالق يعلم ما خلق وبالتالى يعلم ذاته وغيره !!

* * * *

تقييم موقف السلف في الإستدلال على العلم الإلهي وبقية الصفات

أن البحث العقلي في الإلهيات أمر طبيعي بالنسبة للمفكرين الذين نشئوا في بلاد لم يوجد فيها كتاب مقدس .

من الطبيعي أن يوجد في الأقاليم رجال يحاولون إبتداع مذهب فيما وراء الطبيعة، لأن الإنسان بفطرته ميال إلى معرفة العلل والأسباب ويتشوق إلى المجهول ويتطلع إلى الكشف عن عالم الغيب .

أما في البيئات التي فيها نص مقدس يحتفظ بنضرته ولا يشك إنسان في صحته فإنه من غير الطبيعي أن ينشأ بجوار هذا النص المعصوم اختراعات ذهنية تتصل بعالم الغيب .

---

(١) د/ محمد البهي – الجانب الإلهي ص ٤٥ .

ذلك أن ثمرة التفكير الإنساني عرضة للخطأ والخطأ في الذات الإلهية أو في الصفات الإلهية أو الخطأ في عالم الغيب على وجه العموم فيه خطورة كبيرة .

الطريق المستقيم إذن هو ألا ينشأ بجوار النص المقدس اختراع عقلي يتصل بعالم الغيب تلافيا لما عساه أن يكون في ثمار البحث العقلي من أخطاء . إذن التسليم للنص المقدس هو المبدأ السليم عند ذوي العقول الحكيمة . (١)

ولكن نستطيع الحكم والتقدير على مسلك السلف الصالح في منهجهم أن نقرر معهم قصور العقل البشرى في كثير من قضايا الدين وخاصة الغيبيات منها والعلم الإلهى أحد المسائل التى تردد في الحكم على حقيقته وكيفية العقلاء ، وهذا يؤكد أن قضية العلم الإلهى من القضايا التي عاركت العقل البشري وذهب فيها مذاهب شتي، ولهذا كانت محل النزاع بين الفرق والطوائف الإسلامية على اختلاف أزمانهم مما يؤكد عجز العقل البشرى أمام الصفات عامة وقضية العلم الإلهي خاصة (والعقل قاصر على الوصول في البحث في الأمور الغير المحسوسة ؛ أعني فيما وراء الطبيعة والسلف الصالح قدروا هذا وعملوا لذلك حسابه فلم يستخدموا عقولهم في البحث عن أمور لا طاقة لهم به وأكتفوا بمسلك القرآن ، وهذا المسلك كما هو معروف يتلائم مع الفطرة النقية السليمة لا الفطرة الممزوجة بالأهواء والنزعات الشخصية (٢) .

فإذا كان القرآن قد أستدل على العلم في وجه النافين للعلم بإتقان هذا العالم وأحكامه وإنتظامه ، وقد لخص القرآن استدلاله في إيجاز وإعجاز حيث يقول المولى : ﴿ **أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** ﴾ (٣) .

---

(١) التفكير الفلسفي في الإسلام د/ عبد الحليم محمود ص١٩٩ .

(٢) التفكير الفلسفي جـ١ ص ١٩٩ . (٣) سورة الملك الآية : ١٤ .

ثم أن دليل القرآن على العلم الإلهي لم يقف عند حد دعوة العقل إلى النظر في التأمل في ظواهر الكون بما فيها من إنسان وحيوان ونبات وجماد وماء وهواء وأفلاك وكواكب كما ورد في آيات كثيرة مثل قوله ﴿ **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** ﴾ (١) .

فهذه الآية وأمثالها من آيات القرآن الكثيرات دعوة للعقل إلى التأمل والبحث للوصول إلى أن هذا الكون في غاية من الروعة والإتقان والإبداع وهذا من أدلة القرآن على العلم أعني به دليل الإبداع والإتقان وإنما شمل التدبير والعناية والحفظ لهذا الخلق المبدع فهو خلق و لم يترك الخلق بل تكفلهم المولى بالرعاية من نزول المطر لتحي الأرض بعد موتها قال تعالى ﴿ **أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لأُوْلِي الأَلْبَابِ** ﴾ (٢) .

وتكفل الله المخلوقات بالرزق وكل ذلك يستلزم على المدبر الحكيم قال تعالى : ﴿ **وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَودَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ** ﴾ (٣) . والصحابة الأجلاء أمنوا بالله بنظرهم في الكون وحينما قرأوا كلامه المعجز صدقوا بما فيه وسلكوا مسلكه في عقيدة العلم الإلهي ، وعلى ذلك فهم يثبتونه دون بحث عن الكيفية ودون بحث عن ما لا طاقة لعقولهم ولا

---

(١) سورة البقرة الآية : ١٦٤ .

(٢) سورة الزمر الآية : ٢١ .

(٣) سورة هود الآية : ٦ .

قدرة ، وهذا منهج سليم يقوم على الإعتراف بضعف الإنسان وقصر نظره خاصة ما يتعلق بالإلهيات فمسلكهم يقوم على التقديس لصفة علم الله عن مشابهتها لعلم الحوادث والعجز عن معرفة كنه علم الله والإعتراف بالعجز عن معرفة الكنه والحقيقة وعلى ذلك يمكن القول أن منهجهم كان أكثر حكمة وأهدى سبيلا من المسالك التي اتبعها غيرهم الذين يقحمون أنفسهم وعقلهم في ما لا طاقة لهم به فقامت مسالكهم على الظن والتخمين ومع ذلك لم تسلم من نقد شديد سواء من السالكين أنفسهم أو من الناقدين فلم ترو غلة و لم تشف عليلا وقد يكون أسباب ذلك (إنها مذاهب قائمة على النظر العقلي المجرد فيما لا مجال للعقل فيه وأن أصح أصحاب هذه المذاهب نظرا أن لم يضل في أمر تلك الشئون الإلهية فلم يهتد فيها واحد منهم إلى رأى يقتنع العقل به ويطمئن القلب إليه [1] .

وأوضح مثال على ذلك مسلك الفلاسفة الذي يقوم مسلكهم على التجريد البحث والجدل العقيم خاصة مسلك الفارابي وابن سينا الذين تابعوا الفكر اليوناني في الإستدلال على العلم كما سنرى فيما بعد إن شاء الله في الفصل الخاص بهم ، وكذلك الشأن عند الفرق من أشاعرة ومعتزلة (وكان أوضح مثال على ذلك ؛ أعني إنحراف عن المبدأ السليم هو الطريق الذي سلكه واصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد ومدرستهما أنهم لم يتعمدوا إنحرافا وخروجا عن الطريق السوى وإنما خيل إليهم أن عملهم إنما هو خدمة للإسلام وخدمة للمسلمين أنهم حكموا العقل القابل للخطأ في الدين وخدمة للمسلمين أنهم حكموا العقل القابل للخطأ في الدين المعصوم ، بل لقد أخذوا في وضع قانون تشريعي يفرض على الله سبحانه وتعالى الفروض : لقد أخذوا يوجبون عليه ، ويمنعون عليه فهو سبحانه على رأيهم يجب

---

(١) العقيدة والأخلاق ص ٦٤ لجنة من قسم العقيدة .

عليه أن يفعل كذا ويجب عليه ألا يفعل كذا ، وحكموا هكذا عقولهم في الدين وفي الله وما دام عقل كل إنسان يختلف عن عقل آخر ، فقد انقسمت المدرسة الاعتزالية إلى مدارس ومذاهب تكاد لا تحصر [١] .

لم يستسلم المعتزلة المعترف بعجزه وقصوره تجاه الذات الإلهية كما فعل الصدر الأول من صحابة رسول الله ﷺ، وإنما وثقوا بعقولهم الثقة المطلقة فكان من نتيجة ذلك الشقاق والتفرق، وحينما بدأ المسلمون في أوائل العصر العباسي يترجمون الثقافات الأجنبية فإنهم لم يسيغوا ترجمة الإلهيات والأخلاق ، وذلك أن يقينهم المطلق في نصهم المقدس جعلهم يستهينون بكل ما عداه مما يتصل بما وراء الطبيعة أو بالأخلاق وكان موقفهم ذلك سليما كل السلامة ، ذلك أن كل فكرة أو كل رأي متصل بما وراء الطبيعة يخالف ما أتى به الوحي أما أن يكون خرافة أو ضلالا عقليا ، والحياة الجادة لا تسيغ إنفاق الزمن في دراسة خرافات أو أضاليل عقلية ولكن المأمون ، ومن وراءه المعتزلة ، فعلوا ما امتنع جمهرة المسلمين عن فعله فترجموا إلهيات اليونان ، فأصبح بذلك الاختراع العقلي أو البحث العقلي أو الابتداع العقلي في الدين ارستقراطية عقلية يجري وراءها الكثيرون ونشأ الفلاسفة وأخضع الفلاسفة كل شئ لعقولهم وأخذوا يرسمون القواعد ويقيمون الأدلة ويبتعدون كثيرا أو قليلا عما فهمه المسلمون عن رسولهم وعما استشعروه من الروح العامة للإسلام على وجه العموم ، والواقع أن إقامة ماوراء المادة على العقل إنما هو شهوة أو هوى ذلك أنه منذ ابتداء العهد اليوناني، وهذا المنهج من البحث في إخفاق متتابع وفي فشل مستمر وفي تناقض ملازم، ورجاله يتناقض بعضهم البعض ويهدم كل مابناه الأخرون وعلى توالي الزمن تنهار الآراء وتنشأ آراء أخر

---

(١) التفكير الفلسفي في الإسلام د. عبد الحليم ص ٢٠٠ .

لا تلبث أن تنهار .. وهكذا دواليك ، ومع رؤية كل باحث عقلي لهذه النتـــائج المنهارة بإستمرار فإن ذلك لم يقم عظة واعتبارا في نظرهم واستمروا على الطريقة العقلية رغم رؤيتهم في وضوح مآل بحوث سابقيهم المتهافتة [١] .

إن الأساس الخادع الذي لا يعدو أن يكون هوة عميقة يتردى فيها الكثيرون إنما هو إرادة تشييد ما وراء الطبيعة على العقل ، فما العقل بالنسبة إلى مـــا وراء الطبيعة إلا السراب الخادع ، ثم أن هذا الاتجاه خطر على الدين نفسه لأنـــه قـــد يؤدي إلى الإنصراف عن النص الإلهي ومن جانب آخر إقامة مصدر لمعرفة الغيـــب غير النبوة ، وفي ذلك لاشك صرف للناس عن التأمل في النص المقدس كمصـــدر لمعرفة الإلهيات وفيه كذلك تقليل من شأن النبوة [٢] .

ثم أن هذا الاتجاه يعتمد على المنطق الأرسطي (في الاستدلال ونحن نعلـم أن المنطق لقى هجوما عنيفاً من بعض العلماء) [٣]. والمنطق يعتمد على قياس الشاهد بالغائب ، فكيف استيقن بأن الغائب يقاس بالشاهد ؟ راعى السلف كل ذلك من قصور العقل واختلافه وذلك يرون الوقوف عند النصوص ولا يسمحون بتأويلـها فكأنهم يرون أن معرفة الصفات فوق العقل البشري وليس من القدرة أن تـــدرك كنهها وكيفيتها فتحاشوا أن يسألوا (بـــ ، ما، وبـــ) كيف وقالوا نؤمن بما جاء ولا نتكلم فيما لم يجئ وقالوا إذا عجزنا في أنفسنا عن (ما) دائما وعن (كيـف) كثيرا ، فكيف نستطيع أن نجيب عن (ما) وعن (كيف) في ذات الله وفي صفة

---

(١) التفكير الفلسفي د. عبد الحليم جـ ١ ص ٢٠٠ – ٢٠١ .

(٢) التفكير الفلسفي د. عبد الحليم محمود ص ٢٠٣ .

(٣) ابن الصلاح هاجم المناطقة وكذلك ابن تيمية ألف هو الآخر كتابا سماه (نقض منطق أرسطو) الرد على المنطقيين .

علمه وبقية الصفات ، وإذا كان كذلك فلنؤمن بما جاء ولنقف عندما جاء فــــلا نبحث فيما إذا كانت صفة العلم عين ذاته أو غير ذاته ولا نبحث كيف يتصـــــل العلم القديم بالمعلومات المحدثة ولا نحد ذلك لأنها فوق عقولنا وإذ ذاك تكون مجالا للزلل [(١)].

والله ورسوله أعلم ؟؟

* * * *

رأي الأئمة ومسلكهم

تمهيد :

ومن الانصاف بعد أن عرفنا منهج القرآن الكريم في الاستدلال على العلـــم وثبوته وكيف أن صحابة رسول الله ﷺ التزموا بما رسمه لهم القرآن من منـــهج في كيفية الاستدلال على العقائد عامة وعلى العلم الإلهي خاصة ، وكان التزامهم لهذا المنهج سلوكاً وقولاً وعملاً وتطبيقاً، وكان أبرز آثار ذلك أن اتحدت كلمتهم وقويت شوكتهم وتجمعت رايتهم لنشر الإسلام في أرجاء الدنيا كان لزاماً علينا أن نقــف وقفة مع عظماء الفكر الإسلامي في الصدر الأول من عصر التابعين ومــا بعــده لنتعرف على رأيهم في قضيتنا ومدى التزامهم بالمنهج القرآني أو مدى مطابقتـــهم لمسلك الصحابة ﷺ خاصة أن للأئمة الذين سنعرض لمسلكهم يمثل فكرهم أهميـــة عظيمة في قلب كل مسلم لما لهم من آثار جليلة وخدمات علمية في محيط الفكـــر الإسلامي ولا يهمنا أن يكونوا خارجين على تحديد المدلول السلفي بالمعنى الزمـــني أو بالمعنى المنهجي ، بمعنى أنه لابد من وقفة معهم وإن كان البعض يظـــن أنهـــم

---

(١) ضحى الإسلام جـــ ٣ ص ٣٨ د. أحمد أمين . ط. سابعة– النهضة دار الكتب ح ٢٥٧٣٢

خارجون عن مدلول السلف وإن كنت أميل مع الأستاذ الدكتور النشـــار بـــأن السلف يمتد إلى ما بعد القرن الخامس الهجري ، وأزيد عليه بأن السلف لا ينتـــهي ولا يحصر بزمن معين طالما أن هناك من يعبد الله على ظهر الأرض ويعمل بـالقرآن والسنة على ما كان عليه صحابة رسول الله ﷺ ويلتزم بذلك منـــهجاً بـــالقول والعمل ، فالسلف على ذلك يمكن أن يطلق معناه على ما بعد صدر الإسلام .

أبـو حنيفة :

الإمام الأعظم أبو حنيفة كشخصية في الفكر الإسلامي إتجه في مســـلكه في الاستدلال على العلم متابعاً لصحابة رسول الله ﷺ ، لكن قد يبدو في المســـلك الذي سلكه الإمام مايوهم أنه على خلاف ما عهد به في عصر أصحاب رســـول الله ﷺ ، فالناظر إلى هذا المنهج يجده مخلوطا بنزعة كلامية مما يؤكد أن ابا حنيفـــة أول من وجه العقيدة الوجهة الجدلية . بدليل أنه هو أول من تكلم من الأئمـــة في الصفات وهو بقوله هذا لا يعتبره البعض سلفياً [1]. لخروجه عمـــا كـــان عليـــه السابقون من التسليم والتفويض وترك الكلام في هذه المباحث الدقيقة .

والحقيقة أن للإمام عذره فهو أول من واجه الأجنبي المشكك في العقائد أمـــا مشافهة وأما عن طريق الرسائل خاصة مفكري النصـــارى ســـواء الداخلـــين في الإسلام أو الطاعنين على الإسلام منهم أو من غيرهم ، ثم أن هناك فرقا كلاميـــة بدت تنبت في المحيط الإسلامي ولها أراؤها ونظرتها ومغالاتها في فهم العقيـــدة ، فالإمام كان فارس الميدان في البيئة الإسلامية (فلم يستطيع وهو يتصدر الإمامـــة العظمى للمسلمين أن يتركهم وهو في معترك الفرق والفلسفات نهيـــاً للقلـــق ،

---

(١) فتحديد الإمام الغزالي للسلف يخرجه منهم لتأويله في الصفات .

فعرض في حلقاته المتعددة أرائه الكلامية كما عرض قانونهم العملـــي المتمثـــل في الفقه) [(١)] . إذن ظروف نشأته وإن كانت في عصر التابعين فقد بدأت بتيـــارات معارضة لمبادئ الإسلام ، فكان لابد أن يتصدى للردود عليها وردوده لابـــد أن تكون من النبع الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وان عرضـــها في ثوب يتلائم والخصم المناظر .

كلامه عن العلم الإلهي :

يبدأ الإمام مؤكداً أن العلم الإلهي صفة من الصفات الذاتية ، لأن الصفـــات عنده قسمان : ذاتية وفعلية وكلها قديمة بما فيها صفة الإدراك [(٢)] .

والعلم عنده قديم وهو بقوله كان يقصد الرد على أراء ذاعت في عصره على يد جهم بن صفوان وواصل بن عطاء ، أولئك الذين جنحت بهـــم مغـــالاتهم في التنـــزيه ، فرفضوا العلم كصفة كما هو الشأن عند المعتزلة ورفضوا القول بقـــدم العلم كما هو الشأن أيضاً عند الجهمية القائلون بالتجدد . والإمام ينفي مشـــابهة علم الله القديم الأزلي للعلوم البشرية الحادثة (وصفاته كلـــها بخـــلاف صفـــات المخلوقين يعلم لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا) [(٣)] .

فالله عالم في الأزل ويعلم الله المعدوم في حال عدمه معدوما ويعلم أنه كيـف يكون إذا أوجده ويعلم الله الموجود في حال وجوده موجوداً ويعلم أنـــه كيـــف يكون فناؤه ويعلم الله تعالى القائم في حال قيامه قائماً وإذا قعد علمه قـــاعداً في

---

(١) نشأة الأراء والمذاهب د/ يحيى هاشم فرغل جـــ١ ص ٢٤٩ ، وانظر نشأة الفكـــر الفلســـفي جـــ١ ص ٢٣١ د. سامي النشار .

(٢) الفقه الأكبر ص ٢ لأبي حنيفة ط. ثالثة . محمد صبح .

(٣) الفقه الأكبر لأبي حنيفة جـــ١ ص ٣ .

حال قعوده من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم، ولكن التغـــير والاختـــلاف يحدث في المخلوقين .

فالإمام يحل مشكلة علم الله بالجزئيات بدون أن يستلزم ذلك تغيرا في ذات الله أو استلزم التركب ، لأن المتغير هو المعلوم لا العلم وهو بذلك يؤكد علاقـــة الله بخلقه على أساس أن هذه العلاقة قائمة على العناية والتدبير والرقابة ، وأن كـــل شئ في غاية الانجلاء لا الخفاء ولا يستلزم من أن علمه لا يخفى عليه شـــئ ؛ أي معضلة من المعضلات التي اخترعها أرسطو وتابعه في ذلك قاصري النظـــر مـــن المفكرين حتى ينفون عنه العلم بالجزئيات، فعلم الله عند الإمام أزلي لم يزل موصوفا به في أزل الآزال لا يعلم متجدد كما يذهب الجهم بن صفوان وأمثالـــه الذيـــن يقولون بتجدد العلم بتجدد المعلومات ... وسوف نعرض لرأيهم ونرد عليـــهم في موضعه إن شاء الله ، أما كيفية استدلال الإمام على العلم فنعرضه علـــى النحـــو التالي :

الاستدلال على العلم الإلهي في نظر أبي حنيفة النعمان :

يستدل أبو حنيفة على العلم الإلهي بطريقتين :

الأول : يخلق الله للأشياء ، فإن الخلق يقتضي معلومية الأشياء قبل أن يخلق[1] .

الثاني : القصد والاختيار ، لأن الخلق إيجاد عن عدم ولا يتصور الفعل بـــالقصد والاختيار إلا مع العلم بالمقصود .

فنلاحظ في عرضه للأدلة أنه يتماشى مع أدلة القرآن التي سبق عرضها والـــتي تتمثل في الإبداع والإتقان والعناية غير أن الملاحظ في أدلة الإمام أنـــه يســـتخدم

(١) إشارات المرام من عبارات الإمام ص ١٢٥ – ١٣٠ للبياضي كمال الدين .

المصطلحات المنطقية والأقيسة الجدلية في اقناع الخصوم، والظاهر أنه استخدم لهم نفس أدلتهم في الرد عليها ، والإمام كما رأينا يعرض بالإضافة إلى دليل القصد والاختيار دليل الحكمة والاتقان وهو يستخدمه في الاستدلال على العلم الإلهي على النحو التالي :

أن الخلق البديع يدل على علم الخالق وتقريره أن خلقه تعالى وأفعاله متقن . مشتمل على الصنع الغريب والترتيب العجيب وكل من كان فعله كذلك فهو عالم [١] .

والتأمل في هذا الدليل أيضاً نجده قائماً على استدلال القرآن ويختلف الإمام عن لهج القرآن أنه يلبسه في صورة الأقيسة المنطقية التي لم تستخدم من قبل عند السلف الصالح من صحابة رسول الله ﷺ ودليله الذي يستدل به على العلم الذي هو دليل الاتقان قائم على أساس أن العالم حادث متغير مخلوق وفيه نفي كون أحداث الحوادث متوقفا على استعدادات متعاقبة وكون كل سابق شرطا للاحق ونفي اسناد الحوادث في عالم العناصر إلى العقل الفعال ، كما قال الفلاسفة وتصريح بكون أصول الأشياء مستندة إلى الله خلقا من غير واسطة [٢] .

هكذا يظهر أن الإمام سلك في الاستدلال على العلم الإلهي مسلكا يوافق مسلك القرآن ، فالخلق قال به القرآن والحدوث قال به القرآن والعلم الأزلي قال به القرآن وتعلق العلم الإلهي بالجزئيات المتغيرة قال بها القرآن ورددها الإمام في مسلكه والإمام وإن ساير منهج القرآن فهو أول من تكلم في الصفات واستخدم العقل في الكلام في العلم وبقية الصفات فاتسم مسلكه بالنزعة العقلية أو بمعنى اخضع النص للعقل فهو أول من طرق البحث في هذه الأمور .

---

(١) اشارات المرام ص ١٢٥ – ١٣٠ .

(٢) المصدر السابق .

الإمام أحمد والعلم الإلهي :

وسار على نهجه وشاكلته الإمام أحمد بن حنبل وخاصة في رده على الجهمية ، ويتميز عصر الإمام أحمد بالطابع الثقافي الذي انعكست أثاره على مختلف مظاهر الحياة العربية ، فلقد ظهرت أقوال الجهم بن صفوان وانتشرت أراء المعتزلة خاصة المتعلقة بصفة العلم وبقية الصفات وقد بدت في مسألة العلم اختلافات عدة حول ثبوته أو نفيه أو كيفية تعلقه وحدوثه أو قدمه ، فهناك من ينكر قدم العلم ويقول بتجدده مثل الجهمية وهناك من ينكر علم الله بالجزئيات مثل بعض الفلاسفة ، لذلك أخذ الإمام أحمد على عاتقه أن يدلي برأيه في هذه العقيدة وهو في استدلاله إنما يسلك مسلك القرآن، فيعرض لمنكري العلم آيات من القرآن تدل على ثبوت العلم لله تعالى، مثل قوله تعالى : ﴿ **فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ** ﴾ (١) .

والإمام لم يقف عند الاستدلال بالآيات على ثبوت العلم بل أعلنها صريحة (أن من ينكر آيات القرآن بشأن العلم الإلهي فهو كافر فهو يكفر من ينكر العلم الإلهي ولم يقتصر الأمر على تكفير منكري العلم بل تجاوزه إلى من يدعي أن العلم الإلهي محدث فقد كفر .. وهو بقوله ذلك يقصد الجهمية ونظائرهم ، ويرى الإمام أن من أقر بأن العلم لله ليس مخلوقا ولا محدثا فهو من أهل السنة، قال الإمام أحمد)(٢) . إذا أردت أن تعلم الجهمي لا يقر بعلم الله فقل له الله يقول : ﴿ **وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ** ﴾ (٣) .

---

(١) سورة هود الآية : ١٤ .

(٢) عقائد السلف - الرد على الزنادقة والجهمية ضمن مجموع ص٩٦ د. سامي النشار . ط. المعارف بالأسكندرية ، وآخر سنة ١٩٧١م .

(٣) سورة البقرة الآية : ٢٥٥ .

فيقال له تقر بعلم الله هذا الذي وقفك عليه بـالاعلام والـدلالات أم لا ؟ فإن قال ليس له علم كفر ، وإن قال لله علم محدث كفر حين زعم أنه كـان في وقت من الأوقات لا يعلم حتى أحدث له علما فعلم ، فإن قال لله علـم وليـس مخلوقا ولا محدثا رجع عن قوله كله وقال بقول أهل السنة [١] .

فواضح أن الإمام يعرض عقيدة العلم وإن كان في ذلك متابعا لمنهج القـرآن ولصحابة رسول الله ﷺ، إلا أن النزعة الكلامية تبدو في أرائه وخاصة في قولـه العلم ليس حادثا ويرتضى قدمه ويكفر من قال بحدوثه وهذه نزعة لم نجدها عنـد السلف الصالح من صحابة رسول الله ﷺ ، ويساير الإمام في هذه النزعة الكلاميـة أيضاً الإمام الشافعي في رده على من زعم أن القول بقدم الصفات يستلزم تعـدد الإله ، فكان على الشافعي أن يرد على ذلك مثبتا العلم وبقية الصفات (فإن قيـل للباري ثمان صفات كلها قديمة فقد أثبتم أن الله ثمان قدمـاء فيقتضـي إثبـات الاشتراك في القدم) [٢] .

فالإمام الشافعي يعرض وجهة نظر النافين للصفات عامة بما فيها العلم الإلهي بحجة أنه لو كان لله صفات ثمان للزم أن يكون كل صفة قديمة ويسـتلزم ذلـك تعدد القدماء ، ويرد الإمام الشافعي على ذلك بنـزعة عقلية لم تكن عند سـلفه من صحابة رسول الله ﷺ (يقال له لا يقتضي ذلك في القدم ، أي لا يقتضي مـن ثبوت العلم وبقية الصفات تعدد القدماء ، لأن الاشتراك في القـدم لا يوجـب التماثل في جميع الصفات كما بينا من قبل، ولأن الاشتراك في القدم لـو كـان يوجب التماثل لوجب أن يكون الاشتراك في الحدوث يوجب التماثل فيقتضـي أن

---

(١) عقائد السلف د. سامي النشار ضمن مجموع ص٩٦ د. المعارف بالأسكندرية سنة ١٩٧١م .

(٢) الفقه الأكبر للإمام الشافعي ص ١٥ ط. ثالثة . محمد صبيح .

تكون الجواهر والأجسام مثل الأعراض والصفات، فلما لم يصح ما قلناه لم يصح ما قالوه وما أثبتنا من الصفات للباري فهي صفات موجودة بذاته تعالى فلا يقتضي أن يكون مثله كصفاتنا الموجودة بذواتنا لا يقتضي أن تكون أمثالاً لذواتنا) [١] .
فهو ينفي مماثلته لمخلوقاته بناء على قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [٢] . ومع ذلك يثبت العلم والصفات .

استدلاله على العلم :

والإمام الشافعي يستدل على العلم بالأحكام والإتقان ، فالانتظام والأحكام المبثوث في ظواهر الكون علامة ، ودليل على أن الذي فعل ذلك عالم يقول (وأعلم أن الباري سبحانه عالم ...، والدليل عليه أن أفعاله المحكمة المتقنة المرتبة على غلبة الاتساق والانتظام دالة على كونه عالماً ...) [٣].

ويرى الإمام أن العلم صفة أزلية موجودة بذاته ، يعني ليست بعرض حادث ولا محدث لم يزل ولا يزال بهذه الصفة ولا يشبه شئ منها شيئا من صفات المخلوقات كما لا تشبه ذاته ذات المخلوقين ، والدليل عليه هو أن كل صفة تصح أن تكون الذات بها موصوفا مستحيل وجود تلك الصفة منفردة مع عدم الذات ، وكذلك أنه يستحيل وجود الصفة بدون موصوفها ولا موصوف بصفة دون صفته التي وصف بها [٤] .

هكذا يتضح أن السادة أبو حنيفة والإمام أحمد والشافعي قد سلكوا في الاستدلال على العلم الإلهي مسلكاً يوافق منهج القرآن وإن بدت منهم نزعة

---

(١) نفس المراجع السابق ط. ثالثة . محمد صبيح . (٢) سورة الشورى الآية : ١١ .
(٣) الفقه الأكبر للشافعي ص١٤ ط. ثالثة – محمد صبيح – بتصرف .
(٤) الفقه الأكبر للشافعي ص ١٤ .

عقلية جدلية لم يعهد بها لدى صحابة رسول الله ﷺ ، ولا يقال أن القرآن الكريم قد قام على العقل وهم متابعون له ؟ (نعم أن القرآن قام على العقل إلا أنه طرق المشاكل الميتافيزيقية طرقاً خفيفاً موحياً إلينا بالكلمة النهائية في بساطة مؤسسة على ما يشبه البديهيات المرضية للفطر السليمة ، ولم يهدف القرآن بطرقه هذه المشاكل إلى إثارة الشكوك وبث الحيرة والارتياب وإنما يقصد أن يشبع رغبة العقل بتقديم الأدلة المبسطة ورغبة القلب بإثارة الروح واستغلال الإيمان)[1] .

* * * *

منهج ابن تيمية في إثبات صفة العلم وكذا بقية الصفات

لكي نعرف مسلك ابن تيمية في العلم الإلهي لابد أن نعرف الخطوط التي تحدد ملامح منهجه وتصوره لإثبات صفة العلم والصفات ، وعلى أي أساس يستند منهجه ... يبني ابن تيمية تصوره لصفة العلم الإلهي خاصة والصفات عامة على الأسس التالية :

١- جرى السمع على أن معرفة الذات الإلهية على طريق السمع .

إن الإمام يرى أنه لا سبيل إلى اليقين في المطالب الإلهية إلا إذا تلقيناها من السمع وخاصة فيما يتعلق بمعرفة الذات الإلهية وصفاتها ، فإن معرفة هذه الأمور على سبيل الكنه والحقيقة أمر فوق مستوى العقل البشري ، والله قد حجب جميع خلقه عن معرفة ما هو ولم يجعل لهم سبيلا إلى معرفة ما أثبته أو كيفيته ، لأنه أجل من أن يدرك أو يحاط به علما إذ ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ ، فنفى

(١) دروس في الفلسفة د. محمد كمال إبراهيم جعفر ص ١٤٤ ط. ١٩٧٥م ط. دار العلوم .

عن نفسه الأشياء والأمثال ومنع من الاستدلال عليه بالمثلية ، ثم فتح لهم أبـــواب معرفة من هو ليتعرفوا بذلك على معبودهم ونصب على ذلك الدليل الواضح وهـو آيات وأثار صفاته من الخلق والرزق والاحياء وغير ذلك من آياته في كونه) [1] .

٢- القول في الصفات تابع للقول في الذات .

وإذا كانت معرفة الله على سبيل الكنه والحقيقة لا سبيل إليها فيجب أن تكـون صفاته كذلك لأن القول في الصفة كالقول في الموصوف يحتذى فيه حذوه ، فـإذا كانت ذاته لا علم لنا بحقيقتها فصفاته كذلك لا سبيل لنا إلى معرفتها على سـبيل الكنه والحقيقة .

٣- السمع جرى على إثبات وجود الصفة لا إثبات كيفها .

والقرآن جرى في حديثه على وجود الله على أن المقصود إثبـــات وجـــوده تعالى لا إثبات كيفه [2] . وإذا كانت كل صفة تتبع موصوفها فيكون الكـلام في الصفات مقصود به إثبات وجود الصفة وليس إثبات كيفها ، وهذا القول يجـب طرده في الحديث عن الصفات عموما ولا فرق في ذلك بين صفة وأخـرى ، وإذا كانت ذاته لا تماثل الذوات وكذلك صفاته لا تماثل الصفات لأنـه سـبحانه لا تضرب له الأمثال بخلقه لا في ذاته ولا في صفاته [3] .

٤ – النفي والإثبات يجب تلقيه من السمع .

بعد هذه المقدمات التي تعتبر أسساً لمذهب ابن تيمية في الصفات يرى أن القول في الصفات نفياً وإثباتاً يجب أن يتلقى من السمع ، ودلالة القرآن على ذلك نوعان :

---

(١) درأ تعارض العقل والنقل ص ٤ ، ١٢٧ ومجموع الفتاوي ص ٥ ، ٣٠ لابن تيمية .

(٢) مجموع الفتاوي ص ٥ ، ٥٩ لابن تيمية .

(٣) الرسالة التدمرية ص ٢٦ ، ورسالة الفتوى الحموية ص ٤٧ لابن تيمية .

الأول : دلالته من جهة تلقية عن المخبر به الصادق في كل ما أخبر به عن ربـــه، فما أخبر به الرسول نفياً أو إثباتاً فهو حق لأنه ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى ﴾ [(١)].

الثاني : من جهة دلالة القرآن بضرب الأمثال المتضمنة للأدلة العقلية الدالة علـــى المطلوب، والأدلة العقلية التي تنبهنا إليها هذه الأمثلة تكون شرعية وعقلية معاً.

أما شرعيتها فلأن الشارع قد نبهنا إليها ، وأما عقليتها فلأنها تعلم بـــالعقل الصريح الواضح ولا يقال حينئذ أنها لم تعلم إلا بمجرد خبر الصـــادق ، لأن الله إذا أخبر بالشئ ودل عليه بالدلالات العقلية صار مدلولاً عليه بخبره الصادق ومن جهة أخرى صار مدلولا عليه بالأدلة العقلية التي نبهنا الشارع عليها وكلا الجهتين داخل في دلالة القرآن التي تسمى شرعية [(٢)] .

٥ – قياس الأولى :

والقرآن في عامة موارد الصفات يؤكد على إثبات ما يستحقه الله من صفـــات الكمال وليس في آية واحدة منها على النفي ، بل عامة النصوص جاءت في ذلـــك على الاثبات لكنه إثبات بلا تمثيل ، لأنه سبحانه لا كفو ولا سمى وليس كمثلـــه شئ فهو سميع عليم بصير [(٣)] .

ووصف الله بالكمال لابد فيه من اعتبارين :

الأول : أن يكون هذا الكمال ممكناً في نفسه وليس ممتنعاً .

---

(١) سورة النجم الآية : ٣ .

(٢) مجموع الرسائل والمسائل ص ٥ ،٤٠ عن قانون التأويل عند ابن تيميـــة ص ٢٢٨ د. محمـــد السيد الجليند بجامعة القاهرة .

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية ص ٤٦٥ ط. أنصار السنة ١٩٥٠م ، وأنظـــر ص ٢٢٩ قـــانون التأويل د. محمد السيد الجليند بجامعة القاهرة .

الثاني : ألا يكون مشوباً بنقص بوجه من الوجوه وأن غيره لا يساويه في ذلك في مثل قوله : ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ .. ﴾ [(١)] .

وقياس الأولى : هو طريق إثبات الكمال لله فما كان كمالاً لغيره فهو أحق به منه ، لأن له المثل الأعلى في كل كمال لا نقص فيه ، والكمال والنقص هما قطب الرحي في حديث ابن تيمية عن الصفات وإثباتها فكل ما تضمن من كمال لا نقص فيه فالله أحق به منه وكل ما كان نقصاً من صفات المخلوقين أو كان كمالاً متضمنا لنقص بوجه من الوجوه ، فالله أولى بأن يتره عنه ، ومعنى الكمال والنقص يجب أن يؤخذ من الشرع حتى لا نصفه سبحانه بما قد يظن أنه كمال في حقه بالمقايسة على المخلوقين هو ليس كمالا بالنسبة لله ، وهذه طريقة سديدة في التتريه بنى عليها ابن تيمية مذهبه في الصفات ، ثم لا يكفي في الإثبات بجرد نفي التشبيه لأنه لو كان كافيا لجاز أن يوصف بما لا يكاد يحصى من صفات المحدثين مع نفي التشبيه كما وصفه بعضهم بالحزن والبكاء ، فالاقتصار على ما قد يظن كمالاً مع نفي المماثلة ليس كافيا في التتريه بل لابد من الاعتماد في ذلك على ضابط مانع ، فما سكت عنه الشرع نفياً وإثباتاً ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه ونثبت ما علمنا ثبوته من ذلك وننفي ما علمنا نفيه [(٢)] .

والقرآن قد راعى في الإثبات والنفي معنى الكمال والنقص ولم يراع معاني التركيب والحركة والحيز والجهة التي تحدث عنها المتكلمون ، فهو موصوف بكل صفات الكمال الواردة في القرآن وليس في وصفه بشئ منها ما يوجب الجسمية

---

(١) سورة النحل الآية : ١٧ .

(٢) الرسالة التدمرية لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية ص ٨٥ ، قانون التأويل د. محمد السيد الجليند ص ٢٣٠ سنة ١٩٧٠م رقم ٩٨٣ بجامعة القاهرة .

ولا الحيز والجهة ولا التركيب ، بل هذه المعاني والألفاظ مأخوذة من اعتبار قياس عالم الغيب على عالم الشهادة وهذا خطأ كبير، ومن المعلوم بالفطرة أن من يسمع ويبصر أكمل من الأعمى والأصم ، وكما نبه على ذلك القرآن بقوله ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ ﴾ [١] .

وقد ضرب القرآن الأمثلة التي تبين أن إثبات هذه الصفات كمال ونفيها نقص ، فإبراهيم في موقفه مع أبيه ودعوته له يقول : ﴿ يَاأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسمَعُ وَلا يُبصِرُ وَلا يُغنِي عَنكَ شَيئًا ﴾ [٢] . فدل ذلك على أن من يسمع ويبصر أكمل من فاقد السمع والبصر، وفي وصف القرآن للأصنام التي عبدها المشركون من دون الله نجده يسلبها هذه الكمالات كما هي في نفسها كذلك ، وذلك يدل على سلب هذه الصفات أو نفيها نقص [٣] .

٦ – طريقة التنزيه يجب تلقيها من السمع .

والمتكلمون لا يصفون الله بضد هذه الصفات ولا يختلفون فيما بينهم على أن الله يجب أن يوصف بصفات الكمال ، ولكن اختلفوا في تحقيق معنى الكمال لله هل هو في إثبات هذه الصفات أو في نفيها عنه ، فابن تيمية كان منهجه واضحاً في ذلك لأنه رأى أن تلقى معنى الكمال والنقص بالنسبة لله لا يؤخذ إلا من السمع لأنه سبحانه أعلم بنفسه وما يجب له .

أما المتكلمون فتلقوا ذلك من عقولهم ومن الفلاسفة ، والعقل في ذلك لا يوصل إلى يقين إذا عزل نفسه عن السمع ، فما بالك إذا تدخل بتأويل السمع إلى ما يوافق معقوله . من هنا كان منهج المتكلمين في الصفات ليس بسديد ، وحين

---

(١) سورة الرعد الآية : ١٦ . (٢) سورة مريم الآية : ٤٢ .

(٣) الرسائل والمسائل لابن تيمية ص ٥ ، ٤٨ . العقيدة الأصفهانية ص ٨٧ .

يسأل ابن تيمية المتكلمين عن السبب الذي من أجله تأولوا آيات الصفات ؟ نجد إجابة كل منهم تختلف عن الآخر ، فالمعتزلة تابعوا الفلاسفة في أن الصفات تستلزم التعدد والتركيب والافتقار أو مشابهة الحوادث .

والأشاعرة تأولوا المجئ والإستواء والنزول لأنها تستلزم الحركة والانتقال والمشابهة للحوادث . وهذا ما ينكره ابن تيمية على جميع المتكلمين لأنهم متفقون على أن الذات الإلهية لا سبيل إلى معرفتها بالكنه والحقيقة وعامة أساطين الفلسفة يعترفون بأنه لا سبيل للعقل إلى اليقين في الإلهيات [١] .

وإذا كان هذا شأنهم في الحديث عن الذات . فلماذا لا يجعلون الحديث عن الصفات كذلك ؟ وهل المعنى الذي فروا منه بالتأويل مسلم لهم فيما ذهبوا إليه ؟ بمعنى هل المعنى الذي تؤولت الآية إليه قد سلم من المحذور الذي فروا منه سواء كان ذلك المحذور هو الجسمية أو الحركة أو المشابهة للحوادث ؟ وإذا كان التأويل ضرورة كما قال الغزالي ، فهل معنى ذلك أن من اعتقد آيات الصفات كما هي عليه وكما نزل بها الوحي يكون ملحداً في إيمانه ؟ وهل اتفقت كلمتهم في الآية الواحدة على معنى واحد ؟ ولو فرضنا جدلاً إتفاقهم على معنى ما تأولوا عليه الآية هل هذا المعنى حق صريح يفرض نفسه على جميع العقول بحيث لا تستطيع العقول أمامه إلا الإذعان والتسليم ؟ إن الحق البين بنفسه لايختلف في أحقيته طرفان وإن حصل لبعض الناس شبهة طارئة في أحقيته ، فسرعان ما تنكشف ليكشف الحق نفسه بنفسه وليفرض نفسه على جميع العقول فيذعن الجميع له ، فهل تأويلات المتكلمين بهذه المثابة ؟ [٢] .

---

(١) مجموع الفتاوي ص ٥ ، ٣٠ قانون التأويل عند ابن تيمية د. محمد السيد جـ ١ ص ٢٣٢ .
(٢) قانون التأويل عند ابن تيمية د. محمد السيد الجليند ص ٢٣٢ .

أما هذه التساؤلات التي يطرحها ابن تيمية على نفسه نجده يعمل عقله في حجج المتكلمين فيجدها ترجع إلى الفرار إما من الحيز والجهة والجسمية ، هذا حال من يتأول المجئ والإتيان والنزول . وأما إلى الفرا من التركيب والافتقار والتعدد، وهذا حال من يتأول الصفات الثبوتية . ثم يطرح ابن تيمية سؤالاً آخر : وهل استطعتم بالتأويل أن تنجوا مما فررتم منه ؟

وللإجابة على ذلك يستعرض جميع التأويلات التي قال بها المتكلمون فلا يجد سبباً قد فروا منه بالتاويل إلا وهو موجود فيما ذهبوا إليه ، والمعتزلة وهم أكثر المتكلمين إيغالا في التأويل لما نفوا الصفات وأثبتوا الأسماء ، فقالوا أنه حي عليم وقالوا لا يوصف بالعلم والحياة لأن هذه أعراض لا تقوم إلا بالأجسام لم يستطيعوا بذلك أن يتخلصوا مما فروا منه لأنه لا يقال لهم إذا كنتم لا تتصورون عالماً قادراً إلا جسما ، فكذلك لا نتصور حيا عليما إلا جسما ولا يعقل مسمى كذلك إلا جسما فما كان جوابكم عن الأسماء كان جوابنا عن الصفات [١] .

٧ – الجمع بين التشبيه والتنزيه :

يرى ابن تيمية أن الحديث عن الصفات ليس كافيا فيه مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ، ولذلك لأنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز ، فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه قيل له : إن التشابه في الأسماء لايعني في حقيقته المسميات والقدر المشترك بين الموجودين لا يستلزم تماثلهما من جميع الوجوه ونحن لانعلم ما غاب عنا إلا بذلك القدر المشترك الذي لابد منه بين كل موجودين [٢] .

---

(١) نفس المرجع ص ٢٣٣ .

(٢) الرسالة التدمرية ص ٧٢ لابن تيمية .

فبمقدار المناسبة بين ما عندنا وبين ما غاب عنا مما نريد معرفته يمكن المعرفة ولولا ذلك لما استطعنا أن نعرف شيئا مما غاب عنا ونحن نعرف الأشياء بحسنا ، ثم نقيس الغائب على الشاهد فيتكون عندنا قضايا كلية عامة يشترك فيها ما غاب عنا وما هو تحت حواسنا وهذه القضايا العامة هي القدر المشترك وهي وجه الاعتبار والمناسبة بين الغائب والشاهد ولولا ذلك لما صح لنا قياس عقلي، وإذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم معنى ما خوطبنا إلا بمعرفة المحسوس لنا والمشاهد أمامنا من ذلك ونوع مناسبته لما عندنا ولو لم نعرف ما في الشاهد من علم وسمع وبصر لم نفهم معنى ما خوطبنا به من الصفات الإلهية عن هذه المعاني فلابد من هذا القدر المشترك بين ما غاب عنا وبين ما شوهد لنا ليحصل لنا نوع معرفة بذلك ، وهذا القدر المشترك هو مسمى اللفظ المتواطئ والمشترك وبهذه المواطأة والمشاركة نفهم معنى الخطاب وهذه هي خاصية العقل بذلك والأمر في هذا كما ورد في أخبار الجنة وما فيها من ألوان النعيم والنار وما فيها من ألوان الشقاء ، ولولا معرفتنا بما يشبه ذلك في الدنيا لم نفهم ما خوطبنا به عن تلك المعاني من معنى ، ونحن نعلم أن حقيقة هذه الأمور غير حقيقة ما نشاهده في الدنيا من ذلك كما قال ابن عباس (ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء فقط) [١] .

فإذا كانت صفات هذه الأشياء وهي مخلوقة ليست كصفات ما يشبهها في الدنيا وهي مخلوقة أيضاً، بل بينهما من التفاضل ما لا يعلمه إلا الله فصفات الخالق أولى أن يكون بينها وبين صفات المخلوق من التباين والتفاصيل ما لا يعلمه إلا الله فيثبت له المثل الأعلى من كل كمال لا نقص فيه مع نفي مماثلته لخلقه في ذلك [٢]

---

(١) قانون التأويل عند ابن تيمية ص ٢٣٤ د. محمد السيد الجليند .

(٢) الرسالة التدمرية ص ٧٢ لابن تيمية .

والقرآن قد جمع في حديثه عن الصفات بين التشبيه والتنـزيه في آية واحدة حين قال: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فالله سميع بصير عليم ولا يشبهه أحد من خلقه مع أنهم يسمعون ويبصرون وكذا بقية الصفات، لأن التماثل في الصفات فرع من التماثل في الذوات والذاتان مختلفتان تماماً ، فكذا صفاتهما على أن التشابه في اسم الصفة لا في حقيقتها هو المخرج من المحذور.

الإثبات ليس تشبيهاً : وتحدث القرآن عن الصفات بالإثبات والله قد سمى بعض عباده بما سمى به نفسه كالعلم والسمع والبصر والله موجود ، وليس إثبات هذه الصفات لله يقتضي مشابهته لشئ من خلقه في أي منها لأنه لا يلزم من اتفاقها في مسمى الصفة اتفاقها في حقيقة الصفة والأسماء والصفات قد تستعمل خاصة مضافة إلى موصوفها ، وقد تستعمل مطلقة عن الإضافة والتخصيص ، فإذا استعملت الصفة مضافة كقولنا علم الله ووجود الله فإنها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غيره، أما إذا استعملت مطلقة عن الإضافة فينبغي أن يعرف المعنى المطلق معنى كلي لا وجود له إلا في الأذهان ولا تحقق له في الخارج وهذا موضع الشبهة عند المتكلمين حيث اختلط عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان وظنوا أن هذه المعاني المطلقة تكون موجودة ومتحققة في الخارج ، وإننا لو قلنا الله موجود ومحمد موجود لزم من ذلك أن يكون وجود هذا كوجود هذا وبنوا على ذلك قضية أخرى فقالوا لابد أن يكون في الرب ما يميزه عن غيره فيكون فيه جزءان :

جزء مشترك بينه وبين عباده ، **وجزء** خاص به يميزه عن غيره وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فيلزم أن يكون الرب مركبا مما به الاشتراك وما به الافتراق وترجع هذه الشبهة إلى تفرقهم بين الماهية والوجود حيث ظنوا أن للماهية وجوداً مستقلاً خارج الأذهان وهذا خطأ، لأنهم لم يفرقوا في ذلك بين الإمكان الذهني

والإمكان الخارجي وظنوا أن كل ما يقدر الذهن ممكنا يمكن تحققــه في الخــارج بمجرد هذا الإمكان الذهني، ويؤكد ابن تيمية خطأ التفرقة بين الماهية والوجــود وبين أن ماهية الشئ لا تستحق إلا بوجود عينه وما لم توجد عينه فإن ماهيتــه لا توجد إلا في الأذهان ، وفرق كبير بين الوجود الذهني والوجود العيني وشأن جميع المعاني الكلية أنها لا توجد إلا في الذهن ولا وجود لها في الخارج منفصلــة عــن أعيانها وإذا وقع الاشتراك في هذه المعاني الكلية فهو اشتراك في معنى ذهني مطلق لا وجود له في الخارج [١] .

فإذا قيل علم الله ووجود الله لم يدل ذلك على ما يشركه فيه غـــيره مـــن مخلوقاته بطريق الأولى ، ولم يدل ذلك على مماثلة خلقه لا في وجوده ولا في علمه كما دل في زيد وعمرو ، لأن هناك علمنا التماثل بين الصفات تبعا لعلمنا بتماثل الذوات من جهة القياس لكون زيد مثل عمرو ، وهنا نعلم أن الله ليـس كمثلـه شئ في ذاته ، وبالتالي فليس كمثله شئ في صفاته لأن الكلام عن الصفات فــرع الكلام عن الذات ولهذا كان مذهب السلف كما صوره ابن تيمية أصح المذاهــب في ذلك إثبات بلا تشبيه وتنزيه بلا تعطيل [٢] .

هذه هي الأسس التي استند إليها الإمام في مسلكه لإثبات صفات الله وإذا كانت هذه الأسس عامة بالصفات ، فإن العلم صفة من الصفات فمـــا ينطبــق علــى الصفات ينطبق على العلم الإلهي ، فلنعرض بعد هذا القول في صفة العلم الإلهي .

---

(١) قانون التأويل عند ابن تيمية ص ٢٣٦ د. محمد السيد الجليند .

(٢) أنظر في ذلك: الرسالة التدمرية ص ١٠ – ١٤، مجموع الفتاوي ص ٥، ١٢٢، ١٣٢، ٢١٠، ٢٢٢ ، ٢٣٢ . العقل والنقل جـ١ ص ٦٦ . مناهج البحث عند مفكري الإسلام د. النشار ص ٢٠٠ ، ٢٢٦ دار المعارف سنة ١٩٦٧م .

العلم الإلهي وشموله في تصور الإمام ابن تيمية

وجد الإمام ابن تيمية أن قضية العلم الإلهي قد أخذت شوطاً كبيراً من تفكير السابقين سواء كانوا فلاسفة أو معتزلة أو جهمية أو اشاعرة أو غيرهم ، واختلفوا فيها اختلافا كبيراً سواء كان بنفي صفة العلم أو بنفي العلم عن الله أو القول بأن العلم عين الذات ، لذلك كان على الإمام أن يعرض قضية العلم عرضاً بعيداً عن الغموض والإلتواء . ولا يبعد في ذلك عما كان عليه سلف المسلمين الأوائل إن الإمام أخذ على عاتقه أن يعرض كل أفكاره مستقاة من القرآن والسنة ، وبما أن القرآن أخبرنا بأن الله متصف بالعلم ﴿ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ ﴾ .

فالإمام يرى ما قال القرآن وعلى ذلك فالإمام يصف الله بالعلم ويعرض الإمام آيات كثيرة من القرآن تصف الله بالعلم مثل قوله تعالى﴿ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾[1] وقوله ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَى وَلا تَضَعُ إِلاَّ بِعِلْمِهِ ﴾ [2] . وإذا كان الإمام يستدل على ثبوت العلم لله بالنقل .

فهل هو في ذلك يقول بزيادة العلم عن ذات الله ، كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة وإذا كان كذلك فكيف ينجو من شبه اعترض بها النافون من الفلاسفة والمعتزلة وأن ذلك يستلزم التعدد والتركيب ينافي الإلوهية ، ثم أليس بقوله هذا يخرج عن مسلك السلف من حيث أنهم لم يتكلموا في هذه المباحث الدقيقة . الحق أن الإمام لم يذهب إلى ما ذهب إليه الفلاسفة والمعطلة ، فالإمام يطلق على العلم أنه صفة ويعطي للصفة أربعة أحكام (ثبوت حكم الصفة لمحلها ، وانتفاؤه

---

(١) سورة النساء الآية : ١٦٦ .　　(٢) سورة فاطر الآية : ١١ .

عن غير محلها ، وثبوت الاسم المشتق من إسمها لمحلها ، وانتفاء الإسم عـــن غــير محلها)[1] . فالإمام يثبت أن العلم صفة وأنها قائمة بذات الله غير الذات وليست عين الذات كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة والمعطلة ويقصد بهم المعتزلة .

والإمام يرى أن القول بأن العلم عن الذات فاسد وضلاله بين وإذا كـــان رأي الإمام أن العلم صفة قائمة بذاته مثل باقي الصفات سواء كانت الصفـــات ذاتية أو فعلية فإن العلم قائم بذاته ومن لم يقل بذلك فكلامه فيه تلبيس .

وأما السلف وجمهور المسلمين من جميع الطوائف فإنهم طردوا أصلهم وقـالوا بل الأفعال تقوم به كما تقوم به الصفات والخلق ... وذكر البخـــاري أن هـــذا إجماع العلماء ، ومن قال الصفات ذاتية وفعلية ولم يجعل الأفعال تقوم به فكلامـــه فيه تلبيس فإنه سبحانه لا يوصف بشئ لا يقوم به [2] .

والعلم القديم أزلي قائم بذاته وهو بقوله هذا يراعي مخالفة العلم الإلهي لعلــوم الحوادث (لأن علم المخلوقين موصوف بصفات النقص والحدوث ، بينما علم الله يخالف ذلك مخالفة بينة) .

(فإن الله لما أخبر أنه بكل شئ عليم ... واتفق أهل السنة وأئمة المســـلمين على أن هذا على ظاهره وأن هذا الظاهر هو المراد كان من المعلوم أنهم لم يريـــدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا ... وكذلك لما اتفقوا على أنه عالم حقيقـــة لم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي هو عليم) [3] .

---

(١) الرسالة التسعينية ص ٩٣ لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم لابن تيمية – المجلد الخامس – من كتاب مجموع فتاوي ابن تيمية – ط. كردستان سنة ١٣٢٩هـ .

(٢) العقيدة الأصفهانية ص ٥٦ ط. كردستان العلمية سنة ١٣٢٩هـ .

(٣) رسالة الفتوى الحموية ص ٢٢ لابن تيمية ، الرسالة التدمرية ص ٢٨ .

وإذا كان الإمام يثبت العلم وأنه مخالف لعلوم البشر فإنه يــرى أن العلــم حقيقة تخالف حقيقة القدرة وليس العلم هو عين بقية الصفات أن العلم وكذا بقية الصفات متباينة وإن كانت كل الصفات متواطئة من حيث الذات (الله أخبرنا أنه عليم قدير ... إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته ، فنحن نفهم معنى ذلك ونميز بـين العلم والقدرة ... ونعلم أن الأسماء كلها اتفقت في دلالتها على ذات الله مع تنوع معانيها فهي متفقة متواطئة من حيث الذات متباينة من جهة الصفات) [1] .

فالإمام مع سلفيته وتحمسه لها نجده يقحم نفسه في أبحاث لا طائل تحتـها إلا الجدل مثل قوله (أن الصفة تختلف عن الصفة) وقوله بأن كل الصفات راجعــة إلى الذات. والحقيقة أن الذين بحثوا ذلك قبله من الأشاعرة وغيرهم من المتكلمـين، أما السلف الأوائل فلم يبحثوا في ذلك .

وكان على الإمام أن ينهج نهجهم ... فكان أولى به أن لا يبحث في تلــك المباحث الدقيقة العويصة .

ويسلم ويفوض لكنه أبى ذلك فقال ما قال به المتكلمون لكن مع بحثه يســتدل على كل فكرة ويقر بها إلى الإفهام ، ثم يضرب لنا مثلاً يوضح فيه أن العلم مــع زيادته وأزليته هو والذات واحد ، ثم يضرب لنا الإمام مثلاً يوضح فيه أن العلم بما أنه صفة من صفات الله وبما أن صفاته أزلية لا تستلزم التعدد (إذا قلنــا أن الله لم يزل بصفاته كلها أليس إنما نصف إلها واحداً وضربنا لهم في ذلك مثــلاً فقلنــا اخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع وكرب وليف وسعف وخــوص وجمــار واسمها شئ واحد وسميت نخلة بجميع صفاتها ، فكذلك الله وله المثل الأعلى بجميــع صفاته إله واحد) [2] .

---

(١) الرسالة التدمرية ص ٣٥ . (٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٥٨ .

ثم يوضح قوله بأزلية العلم (لا نقول قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم حتى خلق له علما ولكن نقول لم يزل ... لا متى ولا كيف) [١].

أن القول بأزلية العلم من مستلزمات الألوهية ولا يؤدي ذلك إلى تعدد وتركيب ، لكن كيف ذلك فهذا لا يعرف ولا يسأل عنه والإمام مع سلفيته يقيس الغائب على الشاهد ، وهو كما نعرف قياس ابتدعه المتكلمون ، وقد لقي هجوما من كثيرين سواء من الأشاعرة أنفسهم أو من الفلاسفة مثل ابن رشد .

وإذا كان الإمام يثبت العلم لله وينزهه عن مشابهته للمخلوقات فما تعلقات العلم في نظره. هل يقتصر علمه على ذاته فقط ؟ كما قال بعض الفلاسفة من أمثال أرسطو أم أن علمه في نظره يتجاوز ذلك إلى غيره ؟

الحقيقة أن الإمام بحث كل ذلك وأدلى فيه برأيه ...

* * * *

تعلقات العلم الإلهي عند ابن تيمية

يرى الإمام أن علم الله أزلي شامل لما دق أو صغر وكبر، شامل لما كان وما يكون وما هو كائن ويجب الاعتقاد بذلك ، لأن الشرع قد أخبرنا بذلك وأوجب علينا التسليم بما جاء به وشمول العلم الإلهي إنما هو لكل صغيرة وكبيرة وكل ذرة في الوجود جزئية كانت أو كلية (لابد من الإيمان بخلق الله وأمره وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن وقد علم ما سيكون قبل أن يكون وقدر المقادير وكتبها حيث شاء) [٢].

---

(١) المرجع السابق .

(٢) الرسالة التدمرية ص ٥٢ .

كما قال : ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ [١] . من هذا يفهم أن الإمام يرى أن الإيمان يستلزم الاعتقاد بأن علم الله شامل لما كان وما هو كائن وما هو سيكون ، فكأن علم الله محيط ومتعلق بكل شئ في نظره وهو في هذا متابع لما جاء به القرآن والسنة (فالمؤمن من يعلم أحكام هذه الصفات ويعلم أن الله قد أحاط بكل شئ علماً) [٢] .

إنه لم يقف عند هذا الحد ، بل قال إن القول بأن الله لا يعلم الجزئيات قول يستحق من قال به الكفر [٣] . بل أنه بدأ يبرز رأيه وموقفه من الفلاسفة الإسلاميين فقال : (ان من قال من الفلاسفة بأن الله لا يعلم إلا الكليات فهو مخطئ ، لأن القول بذلك يؤدي إلى أن الله لا يعلم شيئا ، لأن الكليات ليس لها وجود إلا في الأذهان) [٤] .

وعلى ذلك فالعلم الإلهي شامل لكل صغيرة وكبيرة وهو مغاير لعلوم البشر لأنه أزلي (لا نقول قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم حتى خلق فعلم والذي لا يعلم فهو جاهل) [٥] .

الاستدلال على العلم الإلهي :

إن الإمام عاش في عصر اختلفت فيه الآراء والمذاهب وسادت فيه الأفكار الفاسدة ، فمن منكر لعلم الله ومن قائل بحدوث العلم الإلهي مثل الجهمية ، ومن

---

(١) سورة الحج الآية : ٧٠ .

(٢) الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة ص ٥ .

(٣) كتب شيخ الإسلام الإيمان ص ٨٣ - ٨٤ منشورات المكتب الإسلامي بدمشق ١٩٦٢م .

(٤) كتب شيخ الإسلام الإيمان المجموعة الثانية ص ٨٣ - ٨٤ .

(٥) الرسالة التسعينية لابن تيمية ص ٩٢ .

قائل بنفي صفة العلم الإلهي وزيادهما على الذات وهم المعطلة، فلابد أن يكـــون لإمامنا موقفا ليرد الحق إلى نصابه بعد أن بدا له أن الحقيقة في قضيتنا مهضومـــة الجانب .

فما مسلكه وما منهجه في الاستدلال على علم الله تبارك وتعالى ؟

إن الإمام يعرض أدلة العلم الإلهي عرضاً واضحاً بســيطاً دون تكلــف أو مشقة كما فعل الفلاسفة في تكلفهم في الاستدلال على العلم الإلهي أنه يعرض لنا عدة أدلة ثم يرتضيها ، ويرى أن النظار من المسلمين قد استدلوا بها على علم الله .

ومن العجيب أن الإمام ينسب إلى الفلاسفة هذه الأدلة ونحن نعرف أن لهـم أدلة خاصة تميزهم عن غيرهم من المتكلمين .

وسوف نتعرض لها بمشيئة الله ولكن الذي ينبغي أن نلفت النظر إليه أن هـذه الطرق التي سلكها ابن تيمية في الاستدلال على العلم الإلهي لم يسلكها الفلاســفة وأن نسب إليهم الإمام أنهم سلكوا هذه الأدلة . اللهم إلا أن يقصد ابــن تيميــة بالفلاسفة المتكلمين وليس حكماء الإسلام كالفارابي وابن سينا فيكون ما قالـــه حق ويكون المتكلمون في مصطلحه فلاسفة .

☜ **الأدلة** : يرى الإمام أن الله خلق وأوجد الأشياء والخلق والإيجاد يستلزم العلم بها ويستحيل الجهل بمخلوقاته، يقول (والدليل على علمه إيجاده للأشياء لاستحالة إيجاده للأشياء مع الجهل) [1] .

أنه يرى أن هذا الدليل هو دليل قد عرضه القرآن بشئ من البساطة والوضـوح والإيجاز والإعجاز ويستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿ **أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَــقَ وَهُــوَ**

(١) العقيدة الأصفهانية ص٢٢ لابن تيمية تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ط. كردستان

اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (١) .

ثم يأخذ الإمام في توضيح هذا الدليل فيقول : (وبيانه أن إيجاده للأشياء هو بإرادته والإرادة تستلزم تصور المراد قطعاً، وتصور المراد قطعاً هو العلم فكان الإيجاد مستلزم للإرادة والإرادة مستلزمة للعلم ، فالإيجاد مستلزم للعلم) (٢) .

فهذا الدليل مبني على حدوث العالم وأنه مخلوق بقدرة الله ، ففيه نفي للقول بقدم الهيولي ونفي تعاقب الحوادث لا إلى نهاية ، لأنه قائم على اختيار الله المطلق ، فكأن الإمام السلفي يرفض القول باللزوم الذي ذهبت إليه الفلاسفة ، ولذلك نرى أن الفلاسفة لم تستخدم هذا الدليل على العلم الإلهي لقولهم بالعلية والمعلولية والقول بالفيض الإلهي هو نتيجة للقول بقدم العالم .

فدليل الإمام يتمشى مع مسلك القرآن الذي رضيه السلف طريقا للاستدلال على العلم وان كان الإمام يعرضه عرضاً منطقياً .

☜ الدليل الثاني : أن المخلوقات فيها من الأحكام والإتقان ما يستلزم علم الفاعل لها ، لأن الفعل المحكم المتقن يمتنع صدوره عن غير عالم .

فهو يتخذ من أحكام الله للعالم وإتقانه دليلاً على أن الذي أبدع وأتقن إنما هو عالم ، وهذا أيضاً مسلك عرضه القرآن كما رأينا بشئ من الدقة والإيجاز والإعجاز .. ألا يعلم من خلق !! ثم ارتضته جماعة العلماء من الأشاعرة من المتكلمين والمعتزلة وابن رشد من الفلاسفة .

فالإمام ابن تيمية قد سلك مسلكهم لأنهم متقدمون عليه، وسوف نتعرض لهذا الدليل عند المتكلمين وموقفهم منه إن شاء الله في الفصل التالي .

---

(١) سورة الملك الآية : ١٤. (٢) العقيدة الأصفهانية ص٢٢ ط. كردستان سنة ١٣٢٩هـ.

والإمام لم يقتصر على ذلك ولكن يستدل على علم الله بأدلة أخرى، والظاهر إن هذه القضية أخذت من فكره وجهده ووقته مأخذاً كبيراً ولذلك يستدل عليها بأكثر من دليل ، فيقول (نحن نعلم بالضرورة أن الخالق أكمل من المخلوق وأن الواجب أكمل من الممكن ، ونحن نعلم ضرورة أنا إذا فرضنا شيئين أحدهما عالم والآخر غير عالم كان العالم أكمل منه ، فإذا لم يكن الخالق عالما يلزم أن يكون غير عالم ، أي جاهل وهو ممتنع) أن يقال كل علم في الممكنات التي هي المخلوقات فهو منهم ومن الممتنع أن يكون فاعل الكمال ومبدعه عاريا منه ، بل هو أحق والله سبحانه له المثل الأعلى لا يستوي هو والمخلوق لا في قياس تمثيل ولا في قياس شمول ، بل كل ما أثبت لمخلوق من كمال فالخالق به أحق وكل نقص تنزه عن مخلوق فتنزيه الخالق عنه أولى [1] .

هذه هي الأدلة التي يرتضيها الإمام على العلم الإلهي ، ومن الواضح أنه متأثر في مسلكه بمن سبقه من المتقدمين وخاصة المتكلمين وهو مع سلفيته ونصيته ، وانتصاره لها إلا أنه يستخدم الأدلة المنطقية والمصطلحات الفلسفية، ومع ذلك فهو يأتي لنا بأدلة قد تكون جديدة مثل قياس الأولى وهو مع أنه مستقي من القرآن الكريم إلا أنه يقوم على قياس الشاهد على الغائب ، والإمام مسلكه وإن كان يحاول أن يحيى عقيدة السلف باتجاهاته ، إلا أنه متأثر بالنزعة الكلامية والفلسفية في عرض القضية .

وفي استدلاله على العلم الدليل العقلي والحكم عليه بأنه سلفي أو متكلم يحتاج

---

(١) التدمرية ص ٣٥ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٥١ بالمعنى . الأصفهاني ص ٢٢ . مجموع الفتاوي . العقيدة الأصفهانية – المجلد الخامس من كتاب مجموع فتاوي شيخ الإسلام – ط. كردستان العلمية سنة ١٣٢٩هـ ص ٢٢ .

منا أن نعمل مقارنة بين مسلك السلف ومسلك المتكلمين ، فمسلك السلف يقوم على التسليم بما جاء به القرآن من الاستدلال على العلم الإلهي حيث دعي القـرآن العقل إلى التفكير والنظر والتأمل إلى التوصل إلى أن هذا الذي أبدع إنما هو العليـم الحكيم .

فالسلف يسلم بالإثبات بالنص والمتكلم يستدل بالنص ولكنه لا يكتفي به ، بل يدلل بالمنطق والجدل الممل ، ويعرض الأدلة ثم أن العقل لا يرتضيها أي الأدلـة أحيانا فينقض عليها محاولا هدمها ، لأن العقل متناقض فما يثبته اليوم ينفيــه في الغد .

والإمام بن تيمية يجمع بين الاستدلال بالنقل الذي سلم به الصحابة بعـد أن عملوا عقولهم في التصديق بالقرآن ، إلا أنهم لم يجادلوا و لم يسـتخدموا الأقيسـة المنطقية كما فعل المتكلمون الذين تابعهم الإمام فهو يجمع في استدلاله بين العقـل والنقل ويرى أن لا تعارض بينهما وإن كان يحاول العـودة في الاسـتدلال إلى مسلك السلف . لأنه هو المقنع وهو الذي تجتمع حوله القلوب بعيداً عن ثرثـرة المتكلمين والفلاسفة .

والذي نستطيع القول عنه أنه متكلم ولا ينازعنا في القول بذلك أحـدا وان كانت تغلب عليه النـزعة السلفية .

والذي نستخلصه من هذا الفصل ما يأتي :

١) القرآن يبني العقيدة على أسس من الوضوح والبساطة لا تعقيد ولا غمـوض ويتمثل ذلك في عقيدة العلم الإلهي حيث نستدل عليها بناء علـى الظواهـر المبثوثة في أجزاء الكون .

٢) ومن هنا نعرض كيف نهى القرآن عن الجدال والبحث في كنـــه ذات الله وإن ذلك هدفاً من أهداف القرآن الكريم ، لأن ذلك تطاول من المخلـــوق لأن الله ليس كمثله شئ – فهو يسد هذا الباب – لأن في ذلك تقرير بأن الإنســـــان قاصر الإدراك وخاصة في الغيبيات ، نهج الصحابة نهج القرآن فلم يجــادلوا و لم يبحثوا في الأمور التي ليست في طاقتهم وخاصة في كنه ذات الله وترتب علــى ذلك أنهم كانوا أقوى عقيدة فنشروا الإسلام في ربوع الدنيا .

٣) بدت بذور النزعة الكلامية على يد أبو حنيفة ، والإمام أحمـــد ، والشـــافعي وبلغت ذروتها ومنتهاها، بعد ذلك حاول ابن تيمية الرجوع إلى مسلك السلف ولكنه لم يسلم من النزعة العقلية التي بدت بصورة أكبر عند المتكلمين .

" الفصل الثاني "

مسلك المتكلمين

في الاستدلال على العلم الإلهي

المتكلمون جمع متكلم والمتكلم هو : العالم بأحكام الألوهية وأحكام إرسـال الرسل وصدقهم في أخبارهم وما يتعلق بكل منهما ، والقدرة على تقرير أدلتـها لإثبات هذه الأحكام ورد الشبه وحل الشكوك .

وإذا أردنا بيان مسلك المتكلمين في الاستدلال على العلم الإلهي لابد من القـول بأن جميع المتكلمين والعقلاء يثبتون العلم لله ماعدا بعض الطوائف المخالفة للفطـرة البشرية فإنهم ينفون العلم الإلهى ، وسوف نورد شبههم ونقوم بالرد عليـها وإذا كان العقلاء يثبتون العلم الإلهي لله . فعلام الإختلاف ؟ وعلام التبديع والتفكـير من جانب الفرق لبعضهم البعض ؟

الحق أنهم وإن أثبتوا العلم لله وكان ذلك متفقا عليه من جانب المتكلمين مـن أشاعرة ومعتزلة وفلاسفة وجهمية وإمامية ، إلا أن الاختلاف يبرز بين المتكلمـين حول كيفية استحقاق الله للعلم والسبب في هذا الاختلاف إنما هو لأسباب غريبـة وافدة على المسلمين .

لقد أوضحنا مسلك السلف من قبل من حيث تسليمهم بالعلم ونفيهم التشـبيه والتمثيل ، ولكن ما لبث أن دب الخلاف بين المسلمين نتيجة لتـأثرهم بـالفكر الوارد .

وبدأ المسلمون يبحثون في هذه المباحث الدقيقة وإن لم يألفها المسلمون ، أعني البحث في زيادة العلم أو عدم زيادته أو القول بالحال ، وتقول المراجع أن أول من بحث في هذه الأبحاث الدقيقة هم فلاسفة اليونان .

ثم انتقلت عدوى البحث بحكم فكرة التأثير والتأثر في محيط الأفكار خاصة أن انتقال الأفكار مثل انتقال العادات والسلوك بين الناس ، فلقد سرت هذه المباحث إلى الفكر الإنساني عامة وظهر على وجه الخصوص الكلام فيها أولا لدى المسيحيين قبل الإسلام ، وإن وجدت هذه المباحث الدقيقة ما يدعمها من النصوص الواردة في الكتب المقدسة (فهناك نصوص تحمل الآراء المتعددة) .

و لم يظهر البحث فيها بظهور المتكلمين ، بل ظهر الكلام فيها أولا لدى النصارى ، فلقد ذهبوا إلى أن الله جوهر وأنه أصل للأقانيم الثلاثة وهي الوجود والعلم والحياة . ويعبرون عن الوجود بالآب ، وعن العلم بالكلمة أو الابن ، وعن الحياة بروح القدس .

والأقانيم ثلاثة وليست الأقانيم عندهم بأنفسها، بل هي للجوهر في حكم الأحوال عند مثبتيها من الإسلاميين كما سنرى (والحال مثل التحيز للجوهر وهو حال زائدة على وجود الجوهر ولا يتصف الحال بالعدم ولا بالوجود ولكنها صفة وجود ، والأقانيم حالة محل الأحوال عند النصارى) [١] .

وكان للنصارى مباحث مختلفة تفرقوا إلى مذاهب شتى كفر بعضهم البعض، وكان كل ذلك نتيجة لتأثير الفكر اليوناني خاصة الفلسفة اليونانية ، ثم جاء الإسلام ودخل فيه عدد كبير من النصارى كان لهم أكبر الأثر في نشر هذه المباحث الجدلية خاصة البحث في زيادة العلم أو عدم زيادته على ذات الله .

---

(١) الجويني إمام الحرمين – الإرشاد ص ٤٨ .

وتأثر مفكروا الإسلام من المتكلمين أشاعرة ومعتزلة بهذا الفكر الوارد ، إما ليردوا على خصومهم أو ليوفقوا بين تنزيه الله وإتصافه بالعلم كما قال الأشاعرة أو ليقولوا بنفي العلم ، والقول بأن ذلك راجع إلى الذات كما قال المعتزلة (كما يضاف إلى دخول المسيحيين في الإسلام ونشر هذه الأفكار ترجمة الكتب والعلوم اليونانية إلى اللغة العربية في عصر الترجمة .

وساهم المسيحييون في ترجمة الكثير من الآثار اليونانية ، كما ساهم من أسلم منهم في المباحث الدينية والكلامية ، ومن هنا كان تأثر المسلمين في مباحثهم الدينية ومن بينها البحث في الصفات بما شاع لدى المسيحيين ولدى اليونان من قبلهم) [١] .

ومن ذلك الوقت بدأ البحث والتعمق في الأحكام المتعلقة بصفة العلم وبقية الصفات على أنها أمور لازمة (وبدأت توضع هذه الأحكام المتعلقة بالعلم مناط البحث والدراسة مثل الصفة والاسم والفرق بينها والاسم والمسمى والتسمية وما يجوز إطلاقه على الله وما لا يجوز وما يستحيل وما يجب وعلاقة الله بعلمه) [٢] .

تحريم اطلاق لفظ الصفة على الله

وإذا كانت هذه المباحث قد لقيت من جانب المتكلمين من يتعشقها أو يردها ، فإن هناك من مفكري الإسلام من يحرم اطلاق لفظ الصفة على الله بحجة أن هذا اللفظ لم يرد اطلاقه على الله تعالى في القرآن ولا حفظ عن النبي ﷺ ولا عن أحد من صحابته نسبته إلى الله تعالى والإلتزام في هذا المقام بما جاء به الشرع

(١) أبو المعين النسفي وآرائه الكلامية ص ١١١ د. محمد عبد الحي قابيل .

(٢) البيهقي وموقفه من مشكلة الصفات ص٨١ سنة ١٩٧٥م رقم ١٥٥٩ بجامعة القاهرة د. عبد الفتاح أحمد الفاوي .

أمر واجب ، فإذا كان لابد من لفظ نثبت لله به ما تقتضيه أسماؤه التي أثبتها لنفسه من معان فليكن لفظ المثل الأعلى لأنه تعالى اسنده إلى نفسه في قوله ﷻ ﴿ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى ﴾ (١) .

يقول الإمام ابن حزم في ذلك (وأما اطلاق لفظ الصفات لله فمحال ، لأن الله لم ينص قط في كلامه المترل على لفظ الصفات ولا على لفظ الصفة ولا حفظ عن النبي ﷺ بأن الله صفة أو صفات نعم ولا جاء قط عن أحد من الصحابة ﷺ ولا عن أحد من التابعين ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين) (٢) .

ويرى ابن حزم أيضاً أن الله شدد في هذا المقام على الإلتزام بما أطلقه هو على نفسه فقال : ﴿ فَلا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الأَمْثَالَ ﴾ (٣) .

وقد أخبر الله بأن له المثل الأعلى فصح ضرورة أنه لا يضرب له المثل إلا ما أخبر به تعالى فقط ولا يحل أن يزاد على ذلك شئ أصلاً (٤) .

ويؤكد صاحب الفصل في الملل بأن لفظ (صفة) لا يعني في اللغة أو في وجود العقل أو ضرورة الحس إلا الأغراض المحمولة في الموصوفين وهذا ما يجب أن ينزه الله عنه والقول بأنه يعني غير ذلك تحكم بلا دليل (٥) .

و لم يذهب إلى هذا الاتجاه بن حزم وحده بل تبعه في ذلك ابن الجوزي الذي يمنع اطلاق لفظ الصفة على الله ويرى أنها تسمية مبتدعة .

---

(١) سورة النحل الآية : ٦٠ .

(٢) الفصل في الملل لابن حزم جـ٢ ص١٢٠ .

(٣) الفصل في الملل لابن حزم جـ٢ ص ١٧٣ ، والآية ٧٤ من سورة النحل .

(٤) دفع شبة التشبيه لابن الجوزي ص ٦ .

(٥) الفصل في الملل لابن حزم جـ٢ ص ١٧٣ .

يقول : ولا دليل عليها من النقل ولا من العقل (وقد أخـذوا بالظـاهر في الأسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من العقـل ولا من النقل) [١] .

أدلة المحرّمين اطلاق لفظ صفة على الله :

وخلاصة ما احتج به النافون لاطلاق لفظ الصفة على الله أمران :

أولهما : عدم اطلاق الشرع لهذا اللفظ .

ثانيهما : أن الصفة عرض والعرض محال لكن من حق المثبتين الصفـة لله أن يردوا على ذلك فيقولون : إننا لم نطلق لفظ صفة على الله وإنما أطلقناه على مـا يجب وما يجوز وما يستحيل عليه ، ومن ثم فنحن خارجون عن دائرة النـهي في قوله ﴿ فلا تضربوا لله الأمثال ﴾ [٢] .

لأننا لم نقل أن الله صفة وإنما نقول أن لله صفه وإذا كان الممنوع هـو أن نطلق عليه ما لم يطلقه على نفسه ، فتسمية ما يجب وما يجوز وما يسـتحيل في حقه صفة لا محظور فيه إذن .

وليس في قوله تعالى : ﴿ سبحان ربك رب العزة عما يصفون ﴾ [٣] نهـي عن استعمال لفظ الصفة ، بل ربما كان فيه تصريح لاستعمالها وكيف يقـال أن لفظ صفة لم يرد عن النبي ﷺ أو عن أحد من صحابته في حق الله .

وقد روى البخاري في صحيحه أن النبي ﷺ بعث رجلاً على سرية وكـان يقرأ لأصحابه في صلاته فيختم بقل هو الله أحد ، فلما رجعوا ذكروا ذلك للنـبي

---

(١) دفع شبة التشبيه ص ٦ .
(٢) البيهقي وموقفه من مشكلة الصفات ص ٨٢ د. عبد الفتاح أحمد الفاوي .
(٣) سورة الصافات الآية : ١٨٠ .

ﷺ فقال : سلوه لأي شئ يصنع ذلك . فسألوه فقال : لأنها صفة للرحمن وأنـــا أحب أن أقرأ بها ، فقال ﷺ : أخبروه أن الله يحبه [1] .

فنلاحظ أن لفظ الصفة قد ورد و لم يعترض عليه الرسول ﷺ ولو لم يكن جائزا اطلاقه على الله لاستنكر منه قوله ، ومن ثم فإن المثبتين لصفة العلم لم يمنعوا اطلاق لفظ الصفة على الله سبحانه وتعالى .

أما ادعاء ابن حزم ومن على شاكلته بأن الصفات اعراض فأن المثبتة يـردون عليهم بأن الصفات وإن كانت أعراضاً في المخلوقين فهي في حق الخالق ليســت كذلك . وينبغي ألا نقيس الغائب على الشاهد فمحك الخلاف في هذه المسألة هو تنـزيه الذات الإلهية ، فبينما سلك ابن حزم ومن تبعه جانب النفي طريقا إلى هذا التنـزيه سلك غيرهم جانب الاثبات طريقاً إلى التنـزيه [2] .

وإذا كان إثبات الصفة لله فيه التنـزيه عند البعض ونفيـها أيضـاً عنـد الآخرين فيه التنـزيه لله . فما معنى الصفة عند المتكلمين ؟! وإذاً فلابد أن يكـون التعريف يشمل الأحكام التي يتصورها كل فريق خاص بالعلم الإلهي !!

* * * *

معنى الصفة

تعريف الصفة :

كل أمر يدخل ضمن العلم بالذات سواء كان ذلك نفياً أو إثباتاً ، وســواء كان ذلك حالا للذات كما يقول أبو هاشم ، أو صفة زائدة قائمة به كما يقــول

---

(١) صحيح البخاري جـ٧ ص ١٤٠ ط. محمد علي صبيح ، وأنظر الأسماء والصفات للبيـهقي ص ٢٨٠ .

(٢) مسألة النفي والاثبات من التراث الصوفي د. محمد كمال جعفر ص ٢٤٩ - ٢٥٦ .

مثبتو الصفات عموماً ، أو حكماً داخلا ضمن العلم بذاته كما يقول أبـو علـي وأبو الحسين البصري ، أو فعلاً لها أو نفي فعل أو وصف [١] .

فهذا التعريف يدخل فيه معنى الصفة كما عرضه معظم مفكري الإسـلام ، إلا أنه يتضمن في نفس الوقت اختلافات شديدة قامت بين هؤلاء المفكرين .

فمتكلموا الأشاعرة يميزون بين الصفة والوصف ، والصفة عندهم شئ وجـد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت ، والصفة عند الماتريديـة أمر يلزم الأعيان وليست وصف الواصف .

أما المعتزلة فقد وحدوا بين الصفة والموصوف والاسم والصفة ، فالصفة هـي قول الواصف وكذلك الوصف .

ويستدل القاضي عبد الجبار على ذلك أن أهل اللغة يوحدون بينها فيقولـون أن فلانا وصف فلانا صفة حسنة ووصفا حسناً ، ثم تعرف هذا اللفظ فيما يفيـده وصف الواصف نحو قولنا عالم وأسود إذ يفيد في الأول ذاتاً دخل في ضمن وصفه أمر زائد عليه وهو تبينه للشئ أو حالة تبينه له .

وفي الثاني يفيد ذات الجسم مع ما دخل ضمنه وهو السواد ، ويرى متكلموا الأشاعرة أن قول المعتزلة بتوحيد الصفة ووصف الواصـف يعـني أن الصفـات بالمواضعة من الخلق وبالتالي فإنه لا صفة لله قبل أن يخلق ، فـالخلق هـم الذيـن يرجعون له الأسماء والصفات [٢] .

---

(١) المعتمد في أصول الدين للملاحمي – مخطوط جـ١ ص ٢٥٢ ، وأنظر القاضي عبـد الجبـار وآرائه الكلامية د. عبد الكريم العثماني ص ٢٥٩ .

(٢) القاضي عبد الجبار وآرائه د. عبد الكريم العثماني ص ٢٦٠ .

أسس كل فرقة في ثبوت مدعاها :

لكن ما هي الأسس التي استندت إليها هذه الفرق في تصورها لاستحقاق كيفية إتصاف الله بالعلم الإلهي طالما أنهم جميعا يثبتون الله العلم، وإنما الخلاف في كيفية الاستحقاق ؟ فالأشاعرة كما ذكرنا يثبتون لله العلم وله أحكام منها أنه صفة وقديمة وقائمة بذاته وزائدة على ذات الله فهي غير الذات ولهم أدلة على ذلك .

والجهمية : تقول بالعلم وقائم لا في محل إلا أنه حادث متجدد بتجدد الحوادث والمعلومات .

والكرامية : تقول بعلم قائم بذاته تعالى حادث .

والحق أن رأيهم باطل لاستلزام التركيب في ذات الله وقيام الحوادث بذاته ووجود حوادث لا نهاية لها وهو محال .

والجهمية رأيهم باطل وسوف نورد مذهبهم ونرد عليه عند اللقاء معهم ، ولكن الذي يهمنا الآن هنا أن نعرض لرأي المعتزلة وأدلتهم والقائلين منهم بالحال. وموقف الأشاعرة منهم ، ثم نعرض لوجهة نظر الأشاعرة وموقف المعتزلة منهم .

رأي المعتزلة وأدلتهم:

إن المعتزلة لهم تصور في كيفية استحقاق الله لصفة العلم خاص بهم وإن كانوا كما سنرى سيختلفون فيما بينهم حين شعروا بضعف مذهبهم .

وإن كان منطق جميع المعتزلة واحداً وهو أن صفة العلم أما أن تكون قديمة ، فيلزم عن إثباتها تعدد القدماء أو حادثة فيلزم عنها أن تكون الذات الإلهية محلا للحوادث فوجب نفيها تحقيقا لمبدأ التوحيد .

يقول البزدوي في أصول الدين: (شبهتهم في هذه المسألة أنا لو قلنا بالصفات لله صرنا قائلين بالقدماء أو صرنا قائلين بأن الله محل للحوادث، لأن الصفات أما

أن تكون قديمة أو حادثة ، فإن كانت قديمة فهو القول بالقدماء وإن كانت حادثة يصير الله محلا للحوادث وكلا النوعين باطل فيجب أن يمتنع القول به) [(١)] .

وكان هذا ما أسس عليه واصل بن عطاء رأيه في نفي صفة العلم عـــن الله . ثم أضاف المعتزلة من بعده أسباباً لهذا النفي منها [(٢)] :

لو كان عالما بالعلم لكان علمه إذا تعلق بشئ فذلك الشئ يكون متعلق علمنـا ومتعلق علم الله من وجه واحد من طريقة واحدة وكل علمين كذلك فهما مثـلان فيلزم أن يكون علم الله وعلمنا مثلين ، فيلزم من حدوث علمنا حدوث علـــم الله ومن قدم علم الله قد علمنا ولما بطل الوجهان علمنا أنه عالم لا بالعلم ، ويواصـل المعتزلة تدعيما لأدلتهم رافضين أي شبه أو أي افتراض يرد يقال هذا لازم علــــى نفي الصفات في العالمية لأنا نقول - احترزنا عن هذا بقولنا أن العلمين يتعلقـــان بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة واحدة ، وهذا غير لازم في كونه عالمــا وأن علمه تعالى يتعلق بذلك المعلوم تعلق العالمين . لا تعلق العلوم وعلمنا لا يتعلـق به تعلق العالمين بل تعلق العلوم فقد اختلفت الطريقة .

أما إذا كان عالما بالعلم تعلق علمه بذلك المعلوم وتعلق علمنا أيضا تعلق المعلـوم فكان تعلق كل واحد منهما به على طريقة واحدة فيلزم التماثل فظهر الفرق !!

ولقد أجاب المثبتون لله صفة العلم على هذه الشبه بوجوه :

---

(١) أصول الدين - البزدوي ص ٣٥ ، غاية المرام ص٤٠ ، أبكار الأفكار للآمدي جـــ١ ص ٥٤ المواقف جـــ٨ ص ٤٧ - ٨٦ ، نهاية الاقدام ص ١٩٩ ط. اكسفورد ١٩٣١(راجع بالمعنى) .

(٢) الأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٥٩ - ١٦٠ ، راجع أيضاً الأصول الخمسة جـــــ١ ص٢٠٠ - ٢١٢ ط. أولى ١٩٦٥ مكتبة وهبة ب ٣٤٣٠٧ دار الكتب .

الوجه الأول :

لم لا يجوز أن يقال العلمان المتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد وعلى طريقة واحدة فإنهما متساويان في هذا التعلق ، وهذا التعلق من لوازمها وقد ثبت أن الأشياء المختلفة في الماهية لا يمتنع اشتراكها في الفعل في لازم واحد وإذا كان كذلك لم يلزم من استواء العلمين في هذا القدر تماثلهما..

فإن قالوا فإذا لم يلزم من هذا القدر تماثل العلمين فبأي طريق تعرفون تماثل العلمين في الشاهد ، فنقول قد بينا أن هذا القدر لا يقتضي الجزم بالتماثل فإن لم يجعل في الشاهد إلا هذا الطريق وجب أن لا يقطع في الشاهد أيضا بالتماثل بل يتوقف فيه وان حصل فيه طريق آخر سوى هذا الطريق قطعنا به وهذا جواب قاطع [١] .

الوجه الثاني :

لم لا يجوز أن يقال العلم في الشاهد قد غير متعلق بالمعلوم إنما المتعلق بالمعلوم هو العالمية ، وإذا لم يكن العلم متعلقا بالمعلوم بطل قولهم العلمان المتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة واحدة يوجب القول بكونهما متماثلين) [٢] .

الوجه الثالث :

(أن ما ألزموه علينا في العلمين يلزمهم في العالميتين ، فإن عالمية الله وعاليتنا قد تعلقتا بالمعلوم الواحد من الوجه الواحد على الطريقة الواحدة فيلزمهم أن تكون عالميته مثلا لعالمية واحد منا ويلزمهم المحالات المذكورة .

---

(١) الأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٦٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٦ .

الوجه الرابع :

(هَبْ أنه يلزم أن يكون علم الله مثلا لعلم واحد منا لكن لم يلزم من هـذا القدر التساوي في القدم والحدوث . أليس إن الوجود في الشاهد والغائب له حقيقة واحدة ومعقول واحد مع أن الوجود في الشاهد متجدد في الغـائب دائم فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك في صفة العلم) [1] .

وللمعتزلة شبة أخرى منها : لاشك أنه عالم بالمعلومات التي لا نهاية لهـا ، فأما أن يعلم كل تلك المعلومات بعلم واحد ، أو بعلوم متناهية أو بعلـوم غـير متناهية والكل باطل فبطل القول بكونه تعالى عالما بالعلم .

إنما قلنا أنه لا يجوز أن يعلم الكل بعلم واحد من وجوه :

الأول : أنه يصح كونه عالما بأحد المعلومين مع الشك في كونـه عالمـا بالمعلوم الآخر ، والمعلوم غير ما هو غير معلوم .

الثاني : أن العلم المتعلق بالمواد مخالف للعلم المتعلق بالبياض في الشاهد ، فلـو جاز تعلق العلم الواحد في الغائب بالمعلومات الكثيرة لكان ذلك العلم قائما مقـام العلوم المختلفة في الشاهد (وهذا باطل) .

وإذا جاز كون الشئ الواحد قائماً مقام الأشياء المختلفة فلم لا يجوز قيـام الصفة الواحدة مقام الصفات المختلفة حتى تثبت لله صفة واحدة تكـون علمـا وقدرة ، بل لم لا يجوز أن تكون ذاته قائمة مقام الذات ومقام الصفات وحينئـذ يلزم نفي الصفات .

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٦ .

الثالث : لو جاز تعلق العلم الواحد بالمعلومين لم يكن تعلقه بمعلومين أولى من تعلقه بثلثه أو أربعة فيقتضي ذلك إلى تعلقه بمعلومات لا نهاية لها في الشاهد وكل ذلك محال ، فثبت بهذه الوجوه أنه تعالى يمتنع كونه عالما بكل المعلومات بعلم .

وإنما قلنا : أنه لا يجوز أن يعلم هذه المعلومات بعلوم متناهية لأن المتناهي إذا وزع على غير المتناهي لزم أن يكون المعلوم بكل علم أشياء كثيرة، وقد بينا أنه لا يجوز أن يعلم بالعلم الواحد أكثر من معلوم واحد .

وإنما قلنا : أنه لا يجوز أن يعلم المعلومات التي لا نهاية لها بعلوم لا نهاية لها لأن وجود عدد لا نهاية له محال وذلك لأن كل عدد موجود فهو قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه ، فكل عدد موجود فهو متناه والعدد الذي لا نهاية له يمتنع وجوده ، ولما كان كونه تعالى عالما بالعلم لابد وأن يكون على أحد هذه الأقسام .

ويثبت أنها بأسرها باطلة فثبت أن كونه عالما بالعلم محال [١] .

والرد من جانب المثبتين لصفة العلم :

قائلين على هذه الشبهة وجوها هي :

قولهم : أما أن يعلم المعلومات التي لا نهاية لها بعلم واحد أو بعلم متناهية أو بعلوم غير متناهية .

فنقول : هذه الشبهة بتنمامها واردة عليكم فما تقولانه في العالمية نقوله في العلم ثم نقول لم لا يجوز أن يعلم جميع المعلومات بعلم واحد .

---

(١) الأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٦٦ .

وما ذكرتموه من الوجوه في بيان أنه لا يجوز أن يعلم بـــالعلم الواحـــد إلا معلوماً واحداً فهو معارض بدليل آخر وهو أن العلم المتعلق بكون الســـواد ضـــد البياض مثلا لابد وأن يكون ذلك العلم بعينه متعلقا بالسواد والبياض ، فحينئـذ لا يكون متعلقا بالمضادة بين السواد والبياض ، بل أقصى ما في هذا الباب أنه يكـون متعلقا بالمضادة ، ونحن لا نلزم الكلام في العلم المتعلق بالمضادة وإنما تلزم الكلام في العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض .

لا يقال أنه هب أنه حصل من هذا الدليل أن كل معلومين يجوز أن يعلم أحدهمـــا مع الذهول عن الآخر فإنه يجوز أن يعلما بعلم واحد ، لأنا نقول لما ثبت أن العلـم المتعلق بمضادة السواد والبياض متعلق بالسواد والبياض معاً ، فلاشك أن الســـواد يجوز أن يعلم حال الذهول عن البياض فلما صار السواد والبياض معلومين بهـــذا العلم الواحد حصل أن المعلومين اللذين يجوز أن يعلم أحدهما مع الذهـــول عـــن الآخر فإنه لا يمتنع أن يعلما بعلم واحد . فثبت بهذا أنه لا يمتنع تعلق العلم الواحـد بالمعلومات الكثيرة [1] .

قالت المعتزلة : لو كان الله عالما بالعلم لكان أما أن يعلم ذلك العلم بنفـــس ذلك العلم أو بعلم آخر والأول باطل ، لأن كون الشئ عالما نسبة مخصوصة بـــين العالم والمعلوم والنسبة لا تتحقق إلا بين الشيئين . فثبت أن العلم الواحد يمتنـــع أن يكون علما بنفسه .

والثاني باطل أيضاً لأنه لو افتقر في معرفة العلم الأول إلى علم ثان لافتقـــر في معرفة العلم الثاني إلى علم ثالث ويلزم التسلسل وهو محال !!

---

(١) الأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٦٦ .

قال مخالفوهم في الرد على هذا الدليل وهو قولهم أما أن يعلم علمه بنفس علمه أو بعلم آخر .

هذا وارد عليكم في العالمية أيضاً سواء بسواء ، ولكن للمعتزلة أن يقولوا على حسب مذهبهم أن العلم صفة ثبوتية والعالمية ليست كذلك ، وإنما هي وسط بين الوجود والعدم فهي إجابة بعدم اتفاق الجهة ، وأيضا فلم لا يجوز أن يكون متعلقا بنفسه ثم ثانيا بذلك التعلق فيكون هناك تعلقات مترتبة كثيرة ولابد لكم من التزام مثل هذا الكلام في العالمية [١] .

قالت المعتزلة : لو كان عالماً يعلم لكان ذا علم ، ولو كان ذا علم لحصل فوقه عليم لقوله ﴿ **وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ** ﴾، وهذا محال فوجب أن لا يكون عالما بالعلم [٢] .

قال مخالفوهم أن التمسك بقوله (وفوق كل ذي علم عليم) جوابها أنها معارضة بالآيات الدالة على إثبات العلم وهي(أنزله بعلمه ، أن الله عنده علم الساعة ، وينزل الغيث .. ، ولا تضع إلا بعلمه) ، ومن العجيب أن المعتزلة تستدل بالسمع وهم يرفضون الاستدلال بالسمع في الأصول كما سنوضح فيما بعد إن شاء الله . والمعتزلة لم تقف عند هذا ، بل قالوا لو وصف الله بصفة العلم للزم أن يكون قبل هذه الصفة ناقصا محتاجا إلى من يكمله فيكون قابلا وفاعلا وهو محال ، أو بعبارة أخرى أن العلم إن كان صفة كمال لزم عن إثباته أن يكون الله ناقصا لذاته كاملا بغيره وإن كان صفة نقص لزم تنزيه الله عنه ؛ ولكن :

---

(١) الأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٦٦ .

(٢) الأربعين في أصول الدين للرازي ص١٦٦ والآية : ٧٦ من سورة يوسف .

المثبتين ردوا عليهم : بأنا نثبت أن العلم صفة كمال ونمنع كون الموصوف بـه ناقصا لذاته ومستكملا بغيره ، لأن كمال هذه الصفة إنما جاء لها من كونها صفـة ذاتية وليس لأنها صفة كمال لذاته من حيث أنه تعالى متصف بها ، وبعبارة أوضح أن كمال هذه الصفة يستفاد من جهة الذات وليست الذات هي التي اسـتفادت الكمال من هذه الصفة [1] .

والرد على القابلية والفاعلية أنه لا إحالة في شئ من ذلك لاختلاف نسـبة القبول عن نسبة الفعل مما يرفع الاحالة في كونه قابلاً وفاعلاً إذ نسـبة القبـول بالإمكان العام ، أما نسبة الفعل فبالوجوب [2] .

موقف المثبتين للعلم من النافين :

قال الأشاعرة : أن العلم نسبة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم وهذه النسبة أمر زائد على الذات فبعد عالمنا بكون الله تعالى موجوداً نفتقر إلى دليل آخر يدل علـى كونه عالما والمعلوم ثانيا غير المعلوم أولا فلابد أن يكون علمه زائد على ذاته [3] .

قالت المعتزلة : أن العلم عين الذات وعلى ذلك اثبتوا صفة العالمية على أنهـا تعلق خاص واضافة بين الذات وبين المعلوم وقالوا لو وصفناه بالعلم للزم أن يكـون لعلمه خصائص علمنا من كونه عرضا حادثا وغيراً للذات وغير متعلق بمعلومين على سبيل التفصيل وأن يكون مما له ضد ينفيه وواقعا عن ضرورة أو استدلال، لأن كـل علم عقلناه فهو كذلك وإثبات علم على خلاف ذلك قول لا يقبل وخروج عـن حكم الشاهد والمعقول .

---

(١) البيهقي وموقفه من مشكلة الصفات ص ١٢٣ د. عبد الفتاح أحمد الفاوي .

(٢) التمهيد للباقلاني ص ١٥٥ ، المحصل للرازي ص ١١٩ (راجع بالمعنى) .

(٣) البيهقي وموقفه من مشكلة الصفات ص ١٢٢ .

مناقشة الأشاعرة للمعتزلة :

قال الأشاعرة رداً عليهم ليس بلازم قياس علمه على علمنا بل أن القياس هنا باطل ، لأن هذا القياس سلاح ذو حدين إن جاز لنا أن نستعمله في إثبات هـذه الصفة لله بناء على أنها صفة كمال عندنا فيجب أن نتوقف عن استعماله في معرفة حقيقة هذه الصفة لله بناء على حقيقتها عندنا .

قالت المعتزلة : يلزم من إثبات صفة العلم إثبات التقدم والتأخر العقلـي في الذات الإلهية وصفاتها وهو محال .

كذلك فهذه الصفة أما ذاتية أو خارجية فإن كانت ذات فلزم ألا يكـون الله واجبا بنفسه بل بمبادئ زائدة .

وإن كانت خارجية فأما أن يكون قائمة بذاته أو غير قائمة بذاته ، فعلـى الأول يلزم اجتماع واجبين في محل واحد إن كانت صفة العلم واجبة أولاً يكـون وجوب الوجود مطلقاً إن كانت ممكنة ، وعلى الثاني وهي أنها غير قائمة بذاتـه لا تكون صفاته .

وأيضاً فإن أحكام هذه الصفة واجبة للباري وكل ما وجب فإنه لا يفتقر إلى ما يعلل به . وهذا كما في الشاهد فإن تحيز الجوهر وقبوله للعرض لم يفتقـر إلى علة لوجوب ذلك من غير علة وإنما المحتاج إلى العلة ما كان في نفسه جائزاً غـير واجب وذلك مثل كون العالم في الشاهد وأخيراً فإن ثبوت هذه الصفة له يـترتب عليه قبوله لمعنى الوضع والرفع كأن نقول قادراً ليس بقادر .. عالماً ليس بعالم [١] .

(١) نهاية الاقدام للشهرستاني ص ١٩٩، غاية المرام للآمدي ص ٤، المواقف جـ٨ ص٤٧ - ٤٨ البيهقي وموقفه من مشكلة الصفات ص ١١١ (راجع بالمعنى) د. عبد الفتاح الفاوي .

مناقشة مبادئ المعتزلة :

والحق أن أكثر هذه القواعد التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي صفة العلـــم لا يثبت عند التقييم .

فإذا رأوا في إثبات صفة العلم مشابهة للنصارى فإن نفيها يؤدي إلى التعطيـــل الذي أفضى يقوم إلى القول بالحلول والاتحاد وهو أقبح من كفر النصارى .

(وادعائهم أن قيام الصفة بالذات يفضي إلى ثبوت خصائص لها خطأ ويتمثـل خطؤهم عندما فسروا قيام الصفة بالذات باحتياج وافتقار الصفة إلى الـــذات في وجودها وتقومها بها كافتقار السواد والبياض إلى موضوعات وهذا التفسير خطأ ، لأن القيام بالشئ أعم من الافتقار لأن الشئ قد يكون قائما بالشئ وهو غير مفتقر إليه افتقار تقويم كقيام الصور الجوهرية بالنسبة للمواد ، لأن هذه الصور ليســـت باعراض ولا لها خصائص الأعراض) [١] .

كذلك أخطأوا في فهم مدلول لفظ الواجب بذاته عندما عنوا به ما ليس لـه صفات ذاتية ولا خارجية وبنوا على ذلك نفيهم للصفة ، لأن اثباتها يعارض ذلـك المعنى ، ولكنا نفهم الواجب لذاته ما ليس له علة خارجية عن ذاته ولا افتقـــار إلى غير ذاته ومثل هذا الواجب لا ينافي إتصافه بالصفات الذاتية [٢] .

وإدعائهم أن أحكام هذه الصفة واجبة لله ، ومن ثم لا تفتقر إلى علة غير مسـلم لهم لأنهم إن أرادوا بوجوب الصفة لله عدم افتقارها إلى علة فهو مصادرة علـــــى المطلوب وإن أرادوا بوجوبها أنه لابد منها لواجب الوجود فذلك ممـــا لا ينـــافي التعليل بالصفة .

---

(١) غاية المرام للآمدي ص ٤٤ ، وأنظر البيهقي وموقفه من مشكلة الصفات ص ١١٢ .

(٢) غاية المرام للآمدي ص ٤٠ .

والذي أوقع المعتزلة في كل ذلك هو توهمهم أن خصائص الصفة واحدة في الشاهد وفي الغائب في حين أن الأمر ليس كذلك ، لأننا إذا استخدمنا قياس الغائب بالشاهد في إثبات صفة العلم فينبغي أن نبتعد عن هذا القياس عند محاولة الوقوف على خصائص هذه الصفة [١] .

وأن نعرف أن قياس الغائب بالشاهد سلاح ذو حدين يستعمل أحدها ولا يستعمل الآخر، ونخرج من هذه المناقشة لمبادئ المعتزلة التي أسسوا عليها النفي.

إن أكثر هذه المبادئ غير صحيح ، فإن المعتزلة لم يلتزموا بها عندما أثبتوا له تعالى الأسماء وخفى عليهم أن المحظور الذي من أجله نفوا الصفة وارد عليهم في إثباتهم الأسماء حيث لا فرق بين أن يقال عالم وحي أو له حياة وعلم ، لأننا كما نعرف أن من يتصف بالحياة والعلم لا يكون إلا جسما فكذلك لا نعرف عالما إلا إذا كان جسما وحيّ (من ينفي الأسماء مع الصفات نقول له ألست تثبت إلها موجوداً قائما بنفسه فإن نفي ذلك فهو ملحد لا كلام لنا معه وإن أثبته قلنا له لا نعرف موجوداً قائما بنفسه إلا جسماً ، فالنافون لصفة العلم وبقية الصفات أيا كانوا لابد أن يثبتوا لله صفة الوجود وعندئذ يلزمهم في إثبات هذه الصفة ما ألزموه لنا في إثبات بقية الصفات فلابد من الإثبات ولا يمكن أن يبني تنزيه على نفي محض) [٢] .

ونحن لا ننكر أن المعتزلة أرادت بنفيها للصفة إثبات كمال الله ، ولكنا نعتقد أنهم أخطأوا في تصور هذا الكمال وتفسيرهم لمعناه فسلكوا طريقاً انتهى بهم إلى ضد ما أرادوا، لأن كمال الله في وصفه بالعلم كما أخبر هو عن نفسه .

---

(١) البيهقي وموقفه من مشكلة الصفات ص ١١٢ .

(٢) البيهقي وموقفه من مشكلة الصفات ص ١١٣ .

وإذا كان الله قد ارتضى لنفسه الكمال الناشئ عن إثبات الصفة له ، فكيف نتنكسب الطريق ونتعسف في إثبات كمال مبني على نفي هذه الصفة وأيهما أكثر قبولا لدى العقل كمال أراده الله لنفسه ؟ أو كمال أرادته المعتزلة ؟

لكن هل اتفقت المعتزلة بينها على نفي صفة العلم ؟

فماذا بعد نفي صفة العلم عند المعتزلة ؟

والمعتزلة وإن اتفقوا فيما بينهم على نفي صفة العلم الإلهي فقد اختلفوا فيما وراء النفي في كيفية استحقاق الله للعلم الإلهي ! فبينما يقتصر واصل بن عطاء على النفي يأتي معمر السلمي فيرى أن هذه الصفة هي عبارة عن معنى وتصور أن هذا يخفف من جوهرية الصفة ويقلل من أهميتها حتى دعى هو وأصحابه (أصحاب المعاني) فقالوا : " إن الله عالم بعلم وعلمه كان لمعنى والمعنى لمعنى كان لمعنى .. وهكذا لا إلى غاية ، فهذه محاولة من محاولات التوفيق بين التنزيه وإتصافه تعالى بصفة العلم ، وكذا في سائر الصفات وهذه المعاني (متسلسلة) لا متناهية [1] وقد نقلت فكرة هذه المعاني إلى الإيمان والكفر فقال في الكافر والمؤمن أنهما يكونان كذلك لمعنى " [2] .

ويرى معمر أن القول بصفة زائدة على الذات يتنافى مع ما يجب لذاته من توحيد مطلق حتى أنه يقول (إن الله لا يعلم ذاته كيلا يفصل بين المعلوم والعالم) [3] .

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري جـ٢ ص ١٨٠ تحقيق : محمد محي الدين ط. ثانية . النهضة المصرية ١٩٦٩م .

(٢) القاضي عبد الجبار وآرائه ص ٢٧٣ د. عبد الكريم العثماني .

(٣) الملل والنحل جـ١ ص ٦٨ ط. ١٩٦٧ تحقيق : محمد سيد الكيلاني ، فلسفة المعتزلة د. ألبير نصر نادر جـ ١ ص ٥٧ سنة ١٩٥٠م ط. دار الثقافة .

إن اتجاه معمر هذا محاولة للتخفيف من جوهريـــة الصفـــة في طريقـــة إلى التنـــزيه المطلق فلم يطلق لفظ الصفة وإنما سماها معنى، لأنه ظن أن في ذلك تقليلاً من أهميتها ، فذات الله واحدة قديمة والصفة معنى ثانوي لا أهمية لها إلا أن فكـــرة المعاني مرفوضة حتى من بعض رجالات المعتزلة .

فالقاضي عبد الجبار عارض هذه الفكرة لرفضه القول بتسلسل المعـاني لا إلى غاية (١) .

ومن المحاولات محاولة عباد بن سليمان للتوفيق بين التتريه وإتصافـه بصفـــة العلم ، فقد أنكر علي أبي الهزيل قوله إن الصفة ذات، وقال هو عالم قادر دون أن يثبت له علما ولا قدرة ولا حياة ، وقال هو عالم لا يعلم وقادر لا بقدرة ، أمـــا تفسير ذلك فهو قولي إثبات اسم الله ومعه علم ومعلوم .. وهكذا أثبت معلومـات ومقدورات إلى جانب الذات الإلهية (٢) .

وإذا كان معمر وعباد قد سلكا هذا النفي غير الصريح للصفة تحرجا ، فـــإن أبا علي الجبائي قد أرجع جميع الصفات إلى صفة العلم والقدرة وعدهما صفتـــين ذاتيتين ، بينما جعلهما ابنه أبو هاشم حالان للذات .

ثم جاء أبو الحسين البصري فأرجع جميع الصفات إلى صفة واحـــدة لا إلى صفتين وسمى هذه الصفة العالمية ، ثم ردها إلى الـــذات وذلـــك كمـــا يقـــول الشهرستاني (هو عين مذهب الفلاسفة) (٣) .

---

(١) القاضي عبد الجبار وآرائه الكلامية د. عبد الكريم العثمان ص ٢٧٣ .

(٢) مقالات الإسلاميين جـ٢ للأشاعرة ص ١٨٥- ١٨٧ تحقيق : محمد محي الدين ط. النهضـة المصرية ط. الثانية سنة ١٩٦٩م .

(٣) الملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص ٤٦ تحقيق : محمد سيد الكيلاني .

(والذي دعاه إلى ذلك إنما هو نفي الكثرة عن الله من الناحيــة الواقعيــة ، ولكن كيف نرد صفة كالقدرة ووظيفتها الايجاد والإبراز إلى صفة العلــم وهــي تتعلق بكشف المعلومات فهل يكفي الكشف والإدراك لشئ من إبرازه إلى عـــالم الموجودات أم أن هذا أقرب الهذيانات ؟ والحق أن ابا الحسين البصري ومن تابعــه في هذا القول من الفلاسفة قد استلهموا هذا الحل عن أرسطو الــذي رد بعــض صفات المحرك الأول كالحياة مثلا إلى علمه ، ومن ثم إلى ذاته قــائلا " إن الحيــاة أيضا من صفات الله فإن فعل العقل حياة والله هو ذلك الفعل " ، ولكن أرســطو كان أكثر منطقية منهم لأن الله في رأيه لم يخلق العالم .

وإذن فليست القدرة من صفاته ، وإذن فلا ضرورة في مذهبه تلجئه إلــى هذا الهراء وهو رد صفة إيجابية بها الإيجاد والإعدام إلى صفة إدراكية لها الكشف فقط.

وإن كان مذهبه في ذلك بين الفساد لأنه قد قصر الصلة بين الله والعالم على ضرب من الشوق والانجذاب ، ولعل السبب في كل هذه المشاكل هــو محاولــة المعتزلة والفلاسفة الجمع بين صفات المحرك الأول الذي لم يخلق ولا يعلم عن العالم شيئا عند أرسطو وبين صفات الله في نظر الإسلام من علم بكل شئ مع الخلـــق والإيجاد) [١] .

وأبو الحسين البصري برأيه أيضاً هذا إنما كان متابعا لأبي علي الجبائي أيضــاً و لم يقل بفكرة الحال التي قال بها أبو هاشم الجبائي .

وتبع أبو الحسين البصري في نفي فكري أكثر شيوخ معتزلة بغـــداد مثــل الملاحمي والخوارزمي ومالوا إلى رأي أبي علي .

---

(١) د. حموده غرابة " أبو الحسن الأشعري " ص ١٥٢ نشر مجمع البحوث الإسلامية . راجع مــا بعد الطبيعة – مقالة اللام الفقرة ١٠٧٢ لأرسطو .

أما معتزلة البصرة وقاضي القضاة وجمهرة شيوخ المعتزلة المتأخرين فقد تابعوا قول أبي هاشم بالأحوال [١] .

(قال أبو علي الجبائي أن الله عالم لذاته ... يعني أنه لاي يقتضي كونه عالما صفة هي علم أو حال توجب كونه عالما ، وإنما هو عالم ... بمقتضى ذاته أو بعبارة أخرى أن الصفة تفيد أحكاماً تدخل في ضمن العلم بذاته) [٢] .

أما عند ابنه أبي هاشم فإن قولنا بأن الله عالم لذاته ... يفيد أحوالاً عليها ذاته [٣] . أو أنه يختص بحال لولاها لما صح وصفه بها وهذه الحال صفة معلومة وراء كونه ذاتاً أوجبت لله حالا توجب له هذه الأحوال كلها ، وقد أنكر مؤرخو الفكر الإسلامي من الأشاعرة ما يؤدي إليه رأي أبي هاشم من أن الأحوال لا تعلم بإنفرادها لأنها لا موجودة ولا معدومة ولا قديمة ولا محدثة واعتبروه تناقضاً .

والواقع أن سبب قوله لا موجودة ولا معدومة أنه كان يرى أن المعدوم شئ فإذا قال الأحوال موجودة أو معدومة أثبتها أشياء وذوات [٤] .

وسبب قوله ليست قديمة ولا محدثة لكيلا تشارك الله في القدم إذا كانت قديمة ولا يكون الله محلا للحوادث إذا كانت محدثة، فالحال إذن وجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة بها تعرف الذات وتتميز عن غيرها من الذوات ، وقد تعرضت فكرة أبي هاشم في الأحوال لانتقادات من بعض المعتزلة ومن باقي الفرق ، حتى

---

(١) الكامل في أصول الدين ص ١٠١ عن القاضي عبد الجبار وآرائه د. عبد الكريم العثماني ص٢٧٥ .

(٢) المعتمد الملاحمي ص ١٥٢ ، القاضي عبد الجبار وآرائه ص ٢٧٥ .

(٣) نهاية الاقدام ص ١٨٠ - ١٩٨ ، الملل والنحل جـ١ ص ٨٢ تحقيق : محمد سيد الكيلاني .

(٤) القاضي عبد الجبار وآرائه الكلامية ص ٢٧٦ د. عبد الكريم العثماني .

أصبح يضرب بها المثل في عدم معقوليتها وقال بعض من العلماء [١] (ثلاثة لا تعقل اتحاد النصرانية وكسب الأشعرية وأحوال البهشمية) [٢] .

* * * *

موقف الأشاعرة من القول بالحال

لقد تعرضت فكرة الحال لنقد شديد من مفكري الإسلام ، فلقد نقدها من الأشاعرة أبو بكر الباقلاني والبغدادي . ومن أهم الانتقادات الموجهة إلى فكرة الحال ما يأتي :

١ - إن هذا قياس الغائب على الشاهد ، لأن أصحاب أبي هاشم قالوا أن للقديم حالة بكونه عالما ويثبتون التعلق بالمعلوم أمراً زائداً على حالة العالم وكان يجب أن يفصل بين الشاهد والغائب فإن العالم في الشاهد هو الذي له هذا التبين للمعلوم الذي يجده في نفسه وليس للقديم حال ، بل تعلقه بكل معلوم لذاته المخصوصة .

والواقع أن البهشمية لم يقيموا الغائب على الشاهد على أساس ثبوت استحقاق الصفة لها بنفس الكيفية ، وإنما كان ذلك من وجه واحد وهو أنهم قالوا أن كل صفة حال تريد إثبات الله عليها يجب أن تكون معقولة في الشاهد أولا وهذا لمجرد أن تكون مفهومة لديه [٣] .

---

(١) الشريف المرتضى .

(٢) المعتمد للملاحمي مخطوط بدار الكتب ص ١٦٧ ، الفائق في أصول الدين ص ٢٩ .

(٣) القاضي عبد الجبار وآراؤه ص ٢٨٧ - ٢٨٨ .

٢ – أن الشيء لا يخلو أما أن يكون موجوداً أو معدوماً ولا واسطة بين الطرفين ، فكيف يقول أبو هاشم لا موجودة ولا معدومة فلا واسطة بين الوجود والعدم والحق إن الحال من المحال ؟

٣ – إن القول بالحال لا يختلف عن قول مثبتي الصفة لله إلا بالعبارة إذ أن فيه إثبات حالة أو معنى زائد، فما الفرق بين الحالة وبين قولنا لابد أن تقوم في ذاته معنى هي صفة يصح وصفه بها ، والواقع أن هناك فرقاً دقيقاً .

إن البهشمية يريدون أن يفصلوا بين حقيقة الله كما هو عليه وبين ما نعلمه منه ، فما نعلمه منه ليس مطلقا أو ليس هو الحقيقة ذاتها وإنما هو الحقيقة متعلقة بحال من الأحوال [1] .

٤ – إن العلم بأن الذات على الحال إما أن يكون علما بالذات دون الحال أو بالحال دون الذات أو بهما جميعا أو لا بالذات ولا بالحال .

فالعلم لا بالذات ولا بالحال محال والعلم بالذات دون الحال محال ، لأنه يوجب أن يكون العلم بالذات نفس علمنا وبالحال والعلم بأن الذات على الحال علم بالحال فقط ، وهكذا فكُلٌّ من الصفة والذات معلومة بنفسها وهذا أحد انتقادات الباقلاني .

والجواب عليه أنه على أصل أبي هاشم والقاضي : الذات لا تعلم بإنفرادها وإنما تعلم دائما على حال أو صفة ما [2] .

٥ – إن القول بالأحوال يقتضي إثبات أحوال لا نهاية لها لأن كل حال يقتضي حالا أخرى نثبتها .. وهكذا .

---

(١) القاضي عبد الجبار وآرائه ص ٢٧٨ د. عبد الكريم العثماني .

(٢) نفس المرجع ص ٢٧٨ .

والواقع أن أصحاب الأحوال لا يقولون ذلك لأن صحة ثبوت هذه الأحوال لا يتعلق بوجود أحوال توجبها حتى تتسلسل كالمعانى ، فالحال تثبت إما لأنها حكم للذات كالصفة الذاتية ، أو لأن الصفة الذاتية أبعد من هذا . ونلاحظ أن هـــذه المحاولات التي بذلها من قالوا بالحال زادت من اقتراب المعتزلة من المثبتين لصفـــة العلم الإلهى. هذه جملة أقوال المعتزلة في تصورهم لكيفية استحقاق الله لصفة العلم

☜ منهم من فسرها بالسلب فقال أن المفهوم من نفس كونه عالما مفهوم ســلبي، فمعنى كونه عالما ليس بجاهل وهو رأى النظام [١] ، وغاب عن النظـــام إن نفـــي الجهل ليس بعلم ، بدليل أن المعدوم والجماد ليس بعالم ولا جاهل .

☜ ومنهم من فسرها بالثبوت إلا أنه أرجعها إلى ثلاث صفات ، فقد أرجع أبـو الهزيل العلاف جميع الصفات إلى العلم والقدره والحياة ، واعتبر كـــل الصفـــات وجوها للذات [٢] .

☜ ومنهم من أرجع كل الصفات إلى صفة العالمية ، وهو رأى أبـــو الحســين البصري [٣] .

☜ ومنهم من جعل صفة العلم حالا ونسي المعتزلة في كل ما قالوه إن ذاتاً بـــلا صفه عدم محض .

* * * *

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ص ١٧٩ تحقيق محمد محي الدين – طبعة النهضة سنة ١٩٥٠م، فلسفة المعتزلة د. ألبير نصري نادر ص ٥٦ جـــ١ سنة ١٩٥٠ نشر دار الثقافة .

(٢) ملل ونحل للشهرستاني تحقيق محمد كيلانى ص ٤٩، ٥٠ جـــ١ ، وانظر الصفة المعتزلة د. ألبير نصري نادر ص ٥٨ جـــ١ سنة ١٩٥٠ دار الثقافة بتصرف .

(٣) الملل والنحل الشهرستاني جـــ١ ص٤٦ تحقيق محمد سيد كيلانى .

« القائلون بحدوث العلم »

ومن قال بحدوث العلم مثل الكرامية والجهمية وأبو الحسين البصري من المعتزلة ، أوردوا عليه أن الحدوث إما أن يحدث في ذاته أو في محل أوْ لاَ في محل ولا في ذاته **والأول** يوجب أن يكون تعالى محلا للحوادث. **والثاني** بوجب وصف هذا المحل بالعلم لأنه وجد منه. **والثالث** يوجب نفي الاختصاص بالباري، كما أن علمه لو كان حادثا فأما أن يفتقر إلى علم يتعلق به في حال حدوثه أو لا يفتقر .

والأول يفضي إلى التسلسل والثاني يؤدى إلى أن كل حادث لا يحتاج إلى العلم ، وإذا جاز أن يحدث معلومه قبل علمه فهل جاز أن يحدث كل شئ ولا يكون عالما به ، وبهذا نستغني عن صفة العلم [١] .

أما الأشاعرة : وقد لمحنا بإشارات عن رأيهم فيمكن القول بأنهم يثبتون العلم لله وقد سلكوا مسلكا يختلف عن غيرهم ، فهم يرون أن العلم صفة وجودية قديمة زائدة على ذات الله. والدليل على ثبوت هذه الزيادة والمغايرة (أنا إذا علمنا انتهاء الممكنات إلى موجود واجب الوجود لذاته لم يلزم من علمنا بهذا القدر علمنا بكونه قادراً عالماً بالمعنى الذي ذكرناه والمعلوم مغاير لغير المعلوم فكان كونه عالما ليس عين ذاته ، ثم هذا المفهوم الزائد ليس أمراً سلبياً ؛ ويدل عليه وجهان :

الأول : أنا نعلم بالضرورة أن كون العالم عالماً عبارة عن نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم وليست هذه النسبة وهذه الإضافة عبارة عن سلب شئ أو عن عدم شئ آخر .

---

(١) البيهقي وموقفه من مشكلة الصفات الإلهية ص ١٢٣ د. عبد الفتاح أحمد الفاوي .

الثاني : أن العلم لا يكون عبارة عن عدم أي شئ كان، بل يكون عبارة عن عدم الجهل ثم الجهل أن أريد به عدم العلم كان العلم عبارة عن عدم العدم فيكون ثابتا وإن أريد به اعتقاد الشئ على خلاف ما هو عليه لم يلزم من عدم هذا المعنى حصول العلم ، لأن الواحد منا قد يكون خاليا عن الجهل بالشئ بهذا التفسير مع أنه لا يكون عالما بالشئ فثبت أن كونه عالما أمر ثابت زائد على ذاته وهو المطلوب [١] .

فواضح أن الأشاعرة يعتمدون في استدلالهم على أن العلم زائد على ذاته بناء على قياس الغائب على الشاهد ، لأننا لا نستطيع أن نتعرف على صفة العلم الإلهي إلا عن طريق صفة علمنا .

ولكن مع اعتبار أن لكل ما يليق به وما يناسبه وأن هذا القياس ليس إلا في الإطلاقات والألفاظ . يقول الباقلاني : الدليل على أن القديم تعالى حياة وعلما وقدرة ... مع أن الحي العالم القادر إنما كان حيا عالما قادراً متكلماً مريداً من أجل أن له تلك الصفات ، فيوجب أن يكون الباري سبحانه ذا حياة وعلم وقدرة ... وأنه لو لم يكن له شئ من هذه الصفات لم يكن حياً ولا عالماً ولا مريداً [٢] .

فالباقلاني أثبت صفة العلم وبقية الصفات بناء على ثبوتها لنا .

ويوضح الجويني هذه الطريقة ويؤكدها بقوله : (إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد والحكم بذلك من غير جمع يجُرُّ إلى الدهر والكفر) [٣] .

---

(١) أصول الدين للرازي ص ١٥٦ .

(٢) التمهيد للباقلاني ص ١٥٢ .

(٣) الإرشاد للجويني ص ٨٢ ، نهاية الاقدام للشهرستاني ص ١٨٢ .

و لم يقف الأمر عن إثبات صفة العلم بقياس الغائب على الشاهد، مع أن هذا القياس لقى معارضة من المتكلمين وإن شئت قلت من الأشاعرة أنفسهم ، فقـــال بعضهم ناقداً هذه الطريقة : إننا لم نطلع على الغائب حتى نقيس الشاهد بـــه ، ثم أن القدرة في الغائب لها التأثير وليس كذلك في الشاهد ... وقس على ذلك بـاقي الصفات ، فالقياس ضعيف في الاستدلال !!

ومما استدل به المثبتون لصفة العلم دلالة أفعاله المحكمة ، حيث أنهـــا تثبـــت الصفة لله (لأن الأحكام يدل على كون الفاعل عالماً قادراً .. وهذه الصفات تدل على بقية ما له من كمالات) [١] .

فإذا دل الأحكام والإتقان في صنع العالم على كونه عالماً قادراً ... إذ الحيـاة شرط هذه الصفات على ما عرف في الشاهد ... [٢]

ولكن المعتزلة رأت أن صدور الأفعال المتقنة لا يحتـــاج إلا إلى الـــذات ولا يحتاج إلى صفة العلم .

ولكن الأشاعرة ردوا هذا القول فقالوا : (لما ثبت أنه عالم ومعلوم من ذلك أنه يدل على معنى زائد على مفهوم الله ، أو الواجب وليس الله والقادر والعـــالم ألفاظاً مترادفة . وإن صدق المشتق على شئ يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق فثبـــت له العلم) [٣] .

ولكن خصومهم من المعتزلة ردوا عليهم قائلين :

---

(١) التمهيد للباقلاني ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٢) نفس المرجع ص ١٥٢ .

(٣) العدل والتوحيد د. طلعت الغنام ص ٨٩ .

نسلم أن لله أسماء هي عالم قادر ولكن نمنع أن كلاً من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب ، بل إن الحقيقة والما صدق في هذه الأسماء واحدة وان اختلفت المفاهيم ولا مانع من أن تكون المفاهيم مختلفة والما صدق واحد .

قال الأشاعرة : النصوص نطقت بثبوت علمه ، قال تعالى : ﴿ **أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ** .. ﴾ [(١)] . وقال : ﴿ **إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرْحَامِ..** ﴾ [(٢)] . وقال : ﴿ **وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَى وَلا تَضَعُ إِلاَّ بِعِلْمِهِ ..** ﴾ [(٣)] . فثبت أن لله علماً زائداً على ذاته .

ورد المعتزلة عليهم أن العلم عين الذات وللأشاعرة أن يقولوا أن الأصل عدم التأويل خصوصا والعلم المشاهد ليس عين ذاته .

وألزم الأشاعرة المعتزلة بوجهة نظرهم في زيادة العلم عن الذات قائلين : لو كان العلم عين الذات للزم كون العلم قدرة وكون الصفة عين المشتق، فيكون العلم عين العالم لأن الكل هو الذات فلا زيادة في العلم ولا في العالم ولزم كون العلم مثلاً معبوداً للخلق ، لأنه عين الذات وهي معبودة ولزم كون الواجب غير قائم بنفسه لأنه عين الصفة وهي لا تقوم بنفسها فليكن هو كذلك وهذه اللوازم كلها باطلة [(٤)] .

ولكن المعتزلة ردت على ذلك فقالوا : لا مانع من أن يكون العلم عين القدرة في الحقيقة وإن اختلفا مفهوما بحسب اللغة .

ولا مانع من أن يكون العلم عين المشتق لأنهما في الحقيقة واحد وأن اختلفا مفهوماً ، ولا مانع أيضاً من كون العلم معبوداً لأنه عين الذات في الحقيقة ويمنعون

---

(١) سورة النساء الآية : ١٦٦ .

(٢) سورة لقمان الآية : ٣٤ .

(٣) سورة فصلت الآية : ٤٧ .

(٤) العدل والتوحيد د. طلعت الغنام ص ٩٤ .

كون الواجب غير قائم بنفسه وإن كان عين العلم ، لأن حقيقة العلم هنـــا هـــي الذات فهو بهذا قائم بنفسه وإن كان في الحادث قائماً بغيره .

هكذا تعرضت الأسس التي أستند إليها الأشاعرة في إثبات العلم الإلهي لهـذه الانتقادات ، فأورد على طريقة القياس أنها تؤدي إلى القول بأن مقتضـــى هـــذه الصفات واحد في الشاهد وفي الغائب [١] .

وقد رد الأشاعرة على ذلك مناقشين الرافضين بقولهم إننا نستخدم القيـــاس في إثبات الصفة لافي إثبات مقتضاها كما أوردوا على الطريقة الثانية ، أعني طريقـــة الإحكام والإتقان أنها تقتضي أن يكون حكم الصفة أعرف من الصفـــة نفســـها وشرط المعرف أن يكون أميز مما عرف به [٢] .

ولكنهم من حقهم أن يقولوا أن البداهة والضرورة العقلية تؤدي إلى هـــــذا الاستدلال ، فمن أنكره فهو منكر للضرورة العقلية والصفة ثابتة لله قبل ثبـــوت حكمها ولا يعني استدلالنا عليها عن طريق حكمها أن يكون حكمها أعرف .

يتضح من هذا ؛ أن الأشاعرة لم يكتفوا بالقول بأن لله صفة العلم ، بل شـرعوا في إثباتها وإيراد الأدلة على ثبوتها مما لم نجده عند السلف .

وسلكوا في هذا الاستدلال مسالك شتى مرة عن طريق القياس، ومرة عن طريـق الأحكام في أفعاله، ومرة بناء على قاعدة الكمال ، وأثبت الأشاعرة للعلم بعـــض الخصائص فقالوا إنها قائمة به تعالى وعنوا بذلك ان إتصافه بها لا يعني احتياجـــه إليها أو تقدمه أو تأخره عنها أو أي شرط آخر غير هذا القيام [٣] .

---

(١) المواقف جـ٨ ص ٤٧ – ٤٨ . (٢) غاية المرام ص ٤٩ – ٥٠ .

(٣) نهاية الاقدام ص ٢٠٢ للشهرستاني . تحقيق ألفر حيوم .

وقالوا أنها ليست عين الذات ولا غيرها (فلا هي هو ولا هي غيره) [١].

وكانت هذه العبارة مثار نقد شديد للأشعري ، لأن العقل يلمح نوعاً من التناقض البديهي في هذا التعبير[٢]. وهذه العبارة ؛ أي (لا هي هو ولا هي غيره) كانت لابن كلاب قبل الأشعري [٣] .

والمتأمل فيها لا يجد أي تناقض ، لأن معنى **لا هو** أن الصفة ؛ أعني العلم ليست هي عين ذات الموصوف التي يفترضها الذهن مجردة، بل هي غيرها أي غير الذات المجردة افتراضاً . ومعنى **لا هي غيره** : أي ليست غير الموصوف المتحلي لصفاته ، لأن الموصوف بصفاته واحد غير متعدد .

(ومما يدل على ذلك أن القائل إذا قال أعوذ بالله فقد عاذ بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال الثابتة التي لا تقبل الانفصال بوجه من الوجوه ، فالذات هنا ليست غير الصفة ولا الصفة غير الذات . وإذا قال القائل أعوذ بعزة الله فقد عاذ بصفة من صفات الله ومع أن هذه الصفة ليست هي الله فأنه لم يعذ بغير الله ، لأن الذهن لا يتصور انفصال الصفات بوجه وعندما يفرض ذاتاً مجردة عن الصفات كأنه يفرض المحال) [٤] .

وإن صح القول بأن علم الله ما قارنه من الذات لا يصح أن يقال أن علم الله غير مدلول اسم الله ، ولا عينه إذ ليس هو غير مجموع الذات مع الصفات، وأيضاً

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص ٩٥ تحقيق محمد سيد كيلاني . ط. مصطفى الحلبي .

(٢) مقدمو مناهج الأدلة د. محمود قاسم ص ٤١ – ٤٢ .

(٣) مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٢٢٥ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط. ثانية – النهضة سنة ١٩٦٩م .

(٤) شرح الطحاوية ص ٥٣ علي بن أبي العز – الناشر : زكريا علي يوسف .

فإنه لو قطع النظر عن الذات أو بعض الصفات . لما كان الباقي هو مدلول اسم الإله ... هذا ما أورده الحذاق من الأصحاب في أن الصفات ... لا هي هو ولا هي غيره [١] .

هكذا ظهر أن المتكلمين جميعا من أشاعرة ومعتزلة حين بدأوا يتكلمون في أمور بعيدة عن العقول البشرية ، أعني أن العقل حين تدخل في البحث عن أمور ليست طاقته وبالتالي تعرضت نتائجه إلى التناقض ، فما أثبته الأشاعرة هدمه المعتزلة وما هدمه المعتزلة بناه الأشاعرة ، ومن هنا نعلم حكمة نهي الدين عن الجدال في أمور الدين وخاصة الأمور الإلهية ، فكان الدين حكيماً في قطع هذا الطريق وقفل هذا الباب بتاتاً ولكن العقل البشري لم يرتجر بتاتاً .

وبدأ البحث وترتب على ذلك أخطاء شنيعة ويكفي أن من آثار ذلك فرقة المسلمين إلى شيع وأحزابا وكان يكفينا مسلك السلف الصالح من صحابة رسول الله ﷺ .

الذي يهمنا تسجيله هنا أن الجميع من أشاعرة ومعتزلة متفقون على إثبات العلم لله والخلاف إنما هو في كيفية إتصاف الله بالعلم .

ومن الجدير بالذكر أن هناك رأياً آخر وهو (أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين) . وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال عندي أن زيادة الصفات وعدم زيادتها وأمثالها .

مما لا يدرك إلا بالكشف ومن أسنده إلى غير الكشف فإنما يتراء له ما كان

---

(١) غاية المرام ص ١٤٧ ، مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٨ - ٤٨ بالمعنى ط. ثالثة سنة ١٩٦٩م محمود قاسم الأنجلو .

غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي النفي والاثبات في هذه المسألة [1] .

قلت : ومن كوشف ستر وإلا افتضح فلم يبق أمامنا إلا أن نعتقد أحد الطرفين !! والله أعلم .

* * * * *

« أدلة المتكلمين على العلم »

تمهيد :

سوف نرى عند عرض مسلك الفلاسفة أن بعضهم يقلل من قيمة أدلة الشرع المتمثل في القرآن الكريم والسنة المطهرة في الاستدلال على العلم الإلهي

والدليل على ذلك أنهم لم يرضوا أدلة الشرع كتأسيس للاستدلال على العقائد . فالفلاسفة الذين تأثروا بالفكر اليوناني وتابعوه وحكموا عقولهم فيما وراء الطبيعة لم يستدلوا على العلم الإلهي وبقية الصفات بأدلة الشرع ، والسبب كما قلنا مغالاتهم في استخدام المنهج العقلي من ناحية ولمتابعتهم للفكر اليوناني في كثير من آرائهم من جهة أخرى .

وكان على المتكلمين تخليص العقائد الإسلامية من الدواخل التي دخلت الإسلام عن طريق هذه الفلسفة التي ساعدت التيارات الأجنبية الخارجية على تشويش عقائد المسلمين ، ومنها إتصاف الذات الإلهية بالعلم فكان عرضهم الأدلة على تلك العقائد مستقاة من القرآن الكريم وقائمة على الحجة والاقناع في وجه أدلة الفلاسفة ، وخاصة المستقاة من الفكر الأجنبي الخارجة عن البيئة الإسلامية على أن هناك من الفلاسفة من ينكر العلم الإلهي مطلقاً .

---

(١) الحواشي العضدية ص ١٠٧ ط. الخيرية سنة ١٣٢٢هـ .

أو ينكر علم الله بالجزئيات فاستوجب كل ذلك من المتكلمين إنقاذ العقيدة من تهافت المنكرين للعلم ومبينين تهافت أدلتهم جاهدين في إحياء دين الله . **فما مسلك المتكلمين في الاستدلال على العلم ؟**

لقد سلك المتكلمون في الاستدلال على العلم مسلكاً جديداً آخذين بحجز الطرفين معا بالشرع والعقل، فبينوا يقين عقائدهم على أدلة الشرع ثم أدلة العقل .

فالأدلة العقلية محل إتفاق بين المتكلمين جميعاً أشاعرة ومعتزلة وغيرهما . أما الأدلة السمعية فإن المعتزلة لم يستدلوا بها على العلم وبقية الصفات بقول القاضي عبد الجبار (تعتبر الأدلة السمعية غير جائزة في بحوث العدل والتوحيد لأن السمع لا يصح إلا بعد معرفة كونه تعالى واحداً وعادلاً وما كان فرعا على الشئ لا يصح أن يكون دلالة عليه) [١] .

ويوضح هذا صاحب التحقيق التام [٢]، فيقول: (ذهب المتكلمون من المعتزلة إلى أنه لا يصح إثبات علمه بالسمع فإن التصديق بإرسال الرسل وإنزال الكتب يتوقف على التصديق به وقول القائل إذا ثبت صدق الرسول بالمعجزة، حصل التصديق بكل ما أخبر عنه وإن لم يخطر بالبال كون الرسول عالما مكابرة) .

لكنا نقول : إن المعجزة تكفي في حصول التصديق ولا يلزم الدور الذي يتصورونه ، لأن المعجزة بها حصل المطلوب . وعلى ذلك يصح الاستدلال بالسمع على العلم الإلهي . كما استدل بذلك الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين .

وقد عرضوا آيات من القرآن الكريم تثبت العلم لله، مثل قوله تعالى﴿ **وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾ .

---

(١) القاضي عبد الجبار وآرائه الكلامية د. عبد الكريم العثماني جـ ١ ص ٣٠٤ .

(٢) محمد الحسيني الظواهري . التحقيق التام في علم الكلام ص ٦٤ .

وقوله ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إلاَّ يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إلاَّ فِي كِتَـابٍ مُبِينٍ. وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ .. ﴾ [١].

وكذلك استدلوا على العلم بما ورد عن رسول الله ﷺ من أحاديث صحيحة تؤكد ذلك مثل قوله ﷺ عن جابر قال : كان النبي ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمر كما يعلمنا السورة من القرآن يقول : « **إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل : اللهم إني استخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فإنك تقدر ولا اقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب .. اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر (ويسمى حاجته) خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري .. أو قال : (عاجل أمري وآجله) .. فأقدره لي ويسره لي ثم بارك لي فيه .. وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري ... إلخ** » [٢] .

* * * *

« الأدلة العقلية على العلم الإلهي[٣] »

استدل المتكلمون على العلم الإلهي بأدلة أبرزها ما يأتي :

١- لو لم يكن الله متصفاً بالعلم لاتصف بضده وضده جهل والجهل مستحيل على الله تعالى فثبت أن الله متصف بالعلم لاستحالة خلو الشئ عن الضدين[٤] .

---

(١) سورة الأنعام الآيتان : ٥٩ - ٦٠ .

(٢) رياض الصالحين ص ١٥٤ الإمام محي الدين النووي - المطبعة اليوسفية .

(٣) الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار جـ١ ص ١٥٦-٢٠٠ ، الإرشاد للجويني ص ٦١، ٦٢ اللمع الأشعري ص ٢٤ ، أبكار الأفكار تحقيق أحمد المهدي جـ١ ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ . طوابع الأنوار ص ١٧٣ للقاضي البيضاوي . الأنصاب للباقلاني ص ٣٦ .

(٤) نهاية الاقدام ص ٢٧٠ للشهرستاني .

وهذا الدليل لم يرتضه الفلاسفة وحجتهم (أنه في نظرهم مجرد دعوى لا برهان عليها إلا الاسترواح إلى الشاهد وكثيراً ما يكون من الصفات كمال في الشاهد ونقصان في الغائب)[1] . فالعلم في الشاهد ناقص لا يستلزم أن يكون الغائب مثل الشاهد .

ومن الممكن مناقشة الفلاسفة الناقضين لهذه الطريقة في الاستدلال على العلم بقولنا إننا نقيس الشاهد بالغائب لاثبات الصفة لا إثبات الكنه ، لأن العلم يوجد باشتراك اللفظة فقط ولا يدل على شئ في الله وأن المقصود إثبات أن لله علماً نسبته إلى ماهية الله كنسبة العلم الإنساني إلى ماهيته[2] .

وإذاً ؛ فالدليل صحيح ولا غبار عليه وهذا الدليل مبني على أن العلم كمال في الوجود ، لأن العالم أكمل من غير العالم ولأن العلم مبدأ للنظام وهو كذلك صفة يمكن أن يتصف بها الله وكل ما كان كمالاً في الوجود ويمكن أن يتصف به الواجب ثابت له ، فالعلم ثابت لله[3] .

ومن أدلة المتكلمين على العلم الإلهي :

لو لم يكن الواجب عالماً لما أمكنه أن يهب العلم للممكنات، لأن فاقد الشئ لا يعطيه لكن ذلك باطل لأنه مصدر لوجود الكائنات فهو خالقها وموجدها وكل ما يتبع وجودها من الصفات ومنها العلم فبطل كونه غير عالم وثبت لله العلم[4] .

---

(١) نهاية الاقدام ص ٢٧٠ .

(٢) تراث الإسلام ص ٣١٨ جـ ١ ط. سنة ١٩٣٦م لجنة التأليف والنشر .

(٣) العقيدة والأخلاق – لجنة من كلية أصول الدين ص ٤٥ سنة ١٩٧٤م .

(٤) نفس المرجع ص ٤٥ سنة ١٩٧٤م .

(لأنه لو لم يكن عالماً لكان في الموجودات الممكنة ما هو أكمل منه ، لأن من الممكنات ما هو عالم وعلمه كمال فيه بالبداهة، لكن وجود ما هو أكمل من الواجب محال فثبت له العلم) .

ومن أدلتهم على العلم أن الله سبحانه وتعالى قادر وكل قادر فهو عالم والله سبحانه وتعالى فاعل مختار والمختار هو الذي يقصد إلى إيجاد النوع المعين بعد تصور ماهيته وتصور الماهيات تستلزم علمه بلوازمها وآثارها، ولأنه لو لم يكن مختاراً في إيجاد العالم لكان موجباً لوجوده وسلب الاختيار عنه سبحانه وتعالى نقص لا يليق بالحكيم .

أما الدليل على ذلك فلأنه لو كان موجبا بالذات لكان أثرة لازماً لوجوده ، فيكون قديما وإلا لكان صدوره في وقت دون وقت ترجيحاً من غير مرجح فيلزم قدم العالم ، وأيضاً لو كان موجباً بالذات لزم من دوامه دوام معلولة ، ومن دوام معلوله دوام معلول فيلزم دوام جميع الآثار الصادر عنه وهو محال .

فإن الضرورة تشهد بتغير جميع الموجودات الممكنة تغييراً لاشك فيه ، وإذا كان الله قادراً فهو مختار والاختيار لا يتحقق إلا مع العلم فإن القاصد إلى إيجاد الشيئ إنما يقصد إلى إيجاده بعد علمه وهذا ضروري لا شك فيه [1] .

ودليل الاختيار يفضله بعض العلماء على غيره من الأدلة وخاصة دليل الحكمة والاتقان ويحتج الذين يفضلون دليل الاختيار على غيره بقولهم : (إن هذا الدليل؛ أعني الاختيار أوثق وأوكد وأيْسَرْ طريقة من دليل الاتقان لجواز أن يقال أنه يجوز

---

(١) المسامرة للكمال بن أبي الشارين في شرح المسايرة ص ٦٥ ، وأنظر أيضاً في المقاصد للتفتازاني جـ١ ص ٦٤ - ٦٩ ، المواقف جـ٨ ص ٦٤ - ٦٦ ، وأنظر رسالة البيهقي وموقفه من مشكلة الصفات ص ١١٩ - ١٢٠، المعالم للرازي ص٤٠ - ٤١، غاية المرام ص ٧٨ ، الطوالع للبيضاوي ص ١٣٣ .

أن يصدر عن الواجب موجود تصدر عنه هذه الأفعال المتقنة المحكمة ويكون لــه العلم والقدرة ومنع هذا التجويز بأن يقال أن الواجب فاعل مختــار فلابــد مــن الرجوع إلى الطريق الأول وهو الاختيار) [١] .

ومن أدلة المتكلمين جميعاً أشاعرة ومعتزلة وماتريدية . دليل الحكمة والاتقان . والحكمة هي وضع شئ في نصابه وتوضيح ذلك إن كل عمل يترتب عليــه مــن النتائج التي تكون سببا في حفظ النظام ، أو دفع الفساد سواء كان ذلك خاصــا بصاحب العمل، أو عاماً فيما يشمل شؤونه وشؤون غيره من الناس، أو الكائنـات الأخرى، فحكمة التعلم مثلا كمال الشخصية الإنسانية وتحقيق النجاح في الحياة ، وحكمة نزول الأمطار إنبات الزروع وإمداد الأحياء بحاجتهم من المياه العذبــة ، وحكمة وضع الإشارات الحمراء في الطريق لتنبيه السائرين إلى تجنب أخطار معينـة وقاية لهم منها وغير ذلك من أعمال الحكم ، وهي سبب في حفظ النظام ودفــع الفساد بالنسبة للأفراد في خاصة أنفسهم والكون بصفة عامة ولايسمى مــايترتب على العمل حكمة إلا إذا كان ما يتبعه مراداً لفاعله بالفعل . وكذلك لا يســمى حكيماً إلا من يقصد افعاله ويريد من ورائها تحقيق نتائجها التي تكون ســببا في الخير أو دفع الشر .

ولو لم يجب اعتبار هذا المعنى في الحكمة والحكيم لصح لنا أن نعتبر النــائم حكيما إذا أتى أثناء نومه فعلا غير إرادي فحرك يده حركة قتلت حشرة كــادت تلسع طفلا أو حالت بين ذلك الطفل وبين حفرة كاد يسقط فيها، بل لصح لنــا أن نصف كثيراً من الحيوانات بالحكمة إذا استتبعت حركاتها بعض المنافع فنصــف بالحكمة مثلا تلك الطيور التي تأكل الحشرات الضارة بالزراعة لكن البداهة تــأبى

(١) التحقيق التام في علم الكلام – محمد الحسيني الظواهري ص ٦٣ .

ذلك، ومن ثم لا تكون نتائج الأفعال حكمة إلا إذا كانت مرادة لصاحبها ، والحكمة بهذا المعنى السابق متحققة في أفعال الله .. فأفعال الله منزهة عن العبث [١] .

فلا تأتي لغير غاية مقصودة بل يدلنا الإدراك الحسي المباشر والنظر العقلي الصحيح على ما في أفعاله من الحكمة والاتقان فهو الذي أتقن كل شئ ، ومن ثم نرى لأفعاله في الكون من النتائج والآثار ما يقوم عليه نظامه ويصونه من الفساد وكذلك ما يحقق مصلحة كل موجود على حدة ولاسيما الأحياء منها [٢] .

ومن مظاهر الأحكام والاتقان في أفعال الله الدالة على العلم ما نشاهده في ظواهر هذا الكون ، فإنا نجد أن كل شئ في وضعه المناسب ويفي كل كائن بما يحتاج إليه في وجوده وبقائه وذلك أمر ظاهر لكل من يتأمل في أحوال الكائنات كبيرها وصغيرها ما يعلو منها في السموات وما يستقر على الأرض ، فإذا قلبت بصرك في صفحات هذا الكون الواسع أرضه وسمائه وفضائه ومائه، ويصاحب البصر تفكير سديد من عقل رشيد أشرقت نفسك بنفحات الحق وسنا الوجود ، فأرسلت سبحاتك وترتيلاتك معبراً عن طبيعتك النيرة وعاطفتك المشرقة متأملاً أول ما تتأمل في الإنسان من منحه الوجدان وأمده بالحجاج والبيان ؟ [٣]

- من خلق له السمع والجوارح والفؤاد ؟
- من أمد الطفل بعينه وحباهما الصفاء والتألق والجمال ؟
- من أودع وجنتيه صبغتهما الوردية العذبة ؟
- من ألهمه ثدي أمه ، بل من كونه من نطفة ثم جعله يمر في أطوار متتابعة في ظلمات ثلاث إلى أن دفع به إلى عالم النور بشراً سوياً محوطاً بالعناية البالغة

---

(١) العقيدة والأخلاق – لجنة من قسم العقيدة ص ٦٦ – ٦٧ .

(٢) العقيدة والأخلاق – لجنة من قسم العقيدة ص ٦٦ – ٦٧ .

(٣) الله نظرات في الكون والحياة ص ٤٥ عبد الجواد رجب .

والرعايا السابغة﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ . ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ . ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ (١) .

ونعلم أن جسد الإنسان مركب من أصول أربعة : الأرض والماء والهواء والنار ، ثم انفصلت هذه الأربعة إلى العظم والمخ والعصب والعروق والدم واللحم والجلد والظفر والشعر، ووضع كل واحد منها لحكمة لولا ذلك لم يكن الجسد بحسب العادة، فالعظام منها هي عمود الجسد فضم بعضها إلى بعض بمفاصل وأقفال من العضلات والعصب ربطت بها و لم يجعل عظما واحداً ، لأنه لو كان مثل الحجر ومثل الخشبة لا يتحرك ولا يجلس ولا يقوم ولا يركع ولا يسجد لخالقه الواحد القيوم وجعل العصب على مقدار مخصوص ، فلو كان أقوى مما هو لم تصح يبس العظام وشدها ولتقوى العظام برطوبته ، ولولا ذلك لضعفت قوتها وانخرم نظام الجسد لضعفها بحسب مجرى العادة ، ثم خلق اللحم وعباه على العظام وسدّ به خلل الجسد كله فصار مستويا لحمة واحدة واعتدلت هيئة الجسد به واستوت (٢) .

ويواصل الشيخ السنوسي عارضا عظمة الله في خلق الإنسان فيقول : (ثم خلق العروق في جميع الجسد جداول لجريان الغذاء فيها إلى أركان الجسد لكل موضع من الجسد عدد معلوم من العروق صغاراً وكباراً ليأخذ الصغير من الغذاء حاجته والكبير حاجته ولو كانت أكثر مما هي عليه أو أنقص ، أو على غير ما هي عليه من الترتيب لما صح من الجسد بحسب العادة شئ ، ثم أجرى الدم في

(١) سورة المؤمنون الآيات : ١٢ - ١٤ .

(٢) عمدة أهل التوفيق والتسديد ص ١٩٠ للشيخ السنوس- شرح الحامدي .

العروق . ولو كان ألطف مما هو عليه لم تتغذ به الأعضاء ثم كساه اللحم بالجلد ليستره كله كالوعاء له ، ولولا ذلك لكان قشراً أحمر وفي ذلك هلاكه عادة ، ثم كساه الشعر وقاية للجلد وزينه في بعض المواضع وما لم يكن فيه شعر جعل له اللباس عوضا منه وجعل أصوله مغروزة في اللحم ليتم الانتفاع ببقائه وليبين أصوله ولم يجعلها يابسة مثل رؤوس الإبر ولو كان كذلك لم يهنئه عيش وجعل الحواجب والأشفار وقاية للعين ولو ذلك لأهلكها الغباروالسقط وجعلها على وجه يتمكن بسهولة من رفعها عن الناظر عند قصد النظر ومن أرخائها على جميع العيون عند إرادة إمساكه النظر إلى ما تؤذي رؤية دينا أو دنيا ولم يجعل شعرها طبقا واحداً لينظر من خلالها ثم خلق شفتين ينطبقان على الفم يصونان الحلق والفم من الرياح والغبار وينفتحان بسهولة عند الحاجة إلى الانفتاح .

ولها فيهما أيضاً من كمال الزينة وغيرها ثم خلق بعدهما الأسنان ليتمكن بها من قطع مأكوله وطبخه . وجعل اللسان آلة يجمع به ما تفرق من المأكول في أرجاء الفم ليتمكن تسهيله للابتلاع بطحن الارجاء وخلق فيه معنى الذوق لكل مأكول ومشروب ولم يخلق جل وعلا الأسنان في أول الخلقة لئلا يضر بأمه في حال رضاعة بالعض ولأنه لا يحتاج لها حينئذ لضعفه عما كشف من الأغذية التي تفتقر إلى الأسنان، فلما زعزع وصلح للغذاء خلق له الأسنان وجعلها نوعين بعضها محدودة الأطراف وهي التي للقطع يقطع بها المأكول وبعضها منبسطة وهي التي للطحن فسبحانه ما أكثر عجائب صنعه وأوسع الآيات الدالة على علمه [1].

ولكنا لا نبصر شيئا إلا بتوفيق الله ثم لما كان المأكول شديداً كثيفا ولم يكن ليجري في الفم إلى الحلق وهو كذلك على ييسه انبع الله في الفم عينا نابعة على

(١) عمدة أهل التوفيق والشديد للشيخ السنوسي ص ١٩١ .

الدوام أحلى من كل حلو وأعذب من كل عذب فيحرك اللسان الغذاء ويمزجـه بذلك الماء فيعود زلقا فينحدر في الحلق بلا مؤونة ، ولهذا إذا أعدم الله تلك العـين بخلق صنوف من المرض لم يمض على الحلق شئ وإن مضى فبمشقة عظيمة ، ومـن عجائب هذه العين أنها مع عدم إنقطاعها لم يكن ماؤها يملأ الفم في كل وقـت حتى يتكلف الإنسان مؤنه عظيمة في طرح ذلك عنه بل جرت على وجه أجمـت فيه أن تتعدى وجه منفعتها فتبارك الله أحسن الخالقين، ثم خلق أظفـار اليديـن والرجلين لتشتد بها أطرافها لكثرة حركتها والتصرف بها في الأمور ... [1]

ويبرز الشيخ السنوسي أيضاً عظمة الخلق في أصابع الإنسان فيقول : (انظـر إلى خلق الأصابع وجعلها مفرقة ذات مفاصل ليتمكن بذلك من قبضها وبسـطها بحسب الحاجة ولما كان الشعر والظفر مما يطول لما في طولهما من المصالح لبعـض الناس في بعض الأوقات وكان جزهما مما يحتاج إليه في بعض الأوقات لم يجعـلا كسائر الأعضاء في تألم الإنسان بقطعهما ، فانظر إلى دقائق هذا الصنع الجليـل ألا يدل ذلك على أن الذي أحكم وأتقن عليم خبير) .

على أن الأحكام لا يقتصر على الإتقان البادي في تكون الإنسان ، بل نجـده في عوالم المخلوقات جميعا من نبات وكواكب وبحار وأنهار . أما النبات فقد أودع فيه قوة الميل إلى تناول ما يناسبه من الغذاء دون ما لا يلائمه منها، فنرى بـذرة الحنظل المر تزرع بجوار بذرة البطيخ في أرض واحدة ثم تسقى بماء واحد وتنمـى بعناية واحدة ولكن بذرة البطيخ تمتص من المواد ما يغذي حلاوة ثمرتها [2] .

☜ فمن صنع ذلك ؟ من وهب أوراقها المسَامْ التي لا تربو على الحصر ؟

---

(١) عمدة أهل التوفيق والتشديد للشيخ السنوسي ص ١٩١ .

(٢) العقيدة والأخلاق – لجنة من قسم العقيدة ص ٤٦ .

من حفظها بخصائصها وطباعها لتؤدي خدمات جليلة لغيرها ؟

إن آفاق الكون بما فيه من آيات وعبر جدير بلفت النظر وعمق الاهتمام تعاقب نهار أثر ليل وليل أثر نهار ، رياح ساكنة هادئة وأخرى هو جاء عاتية أرض مــا تخلت عن وظيفتها- اطلاقاً من إنبات النبات وتقديم الغلات والثمرات وحفظ ماء البحار والأنهار بهيج منظرها جميل محياها تختال بما حملت وتتألق بما وهبت !!

تأمل إننا نراها بلقعا عليها طابع الموات فإذا ما مسها طائف المطر أو هبــط عليها الماء انقلبت جنة فيحاء زاخرة بالحياة والنماء [١] . إن في ذلك لآيات علــى أن صانع هذا لعليم .

ومن عظمة علمه ما صنع من روابط بين الكواكب بعضها ببعض كرابطــة الجاذبية ونسب البعد الثابتة بينها وتقدير حركاتها تقديراً يكفل لها البقــاء علــى الوضع الذي قدر لها والزام كل كوكب بمدار خاص لو خرج عنه لاختل نظامــه بكل ما عليه بل اختل نظام العالم بأسره ، على أن الباحثين في كل هذه المجــالات بجهودهم الجبارة وبما كشفوا من الأسرار بقرون بأنهم ما زالــوا في أول طريــق البحث وإن ما علموه من أسرار الكون لا يعد شيئاً بالنسبة لما يجهلونه . والــذي تتفاضل العقول منهم في فهم أسراره والوقوف على حكمة ، ألا يــدل علــى أن مصدره هو العالم بكل شئ الذي أعطى كل شئ خلقه ثم هدى !!

إن الاتفاق أو مجرد المصادفة لا يمكن أن يكون مصدراً لهذا النظام ولا واضعاً لتلك القواعد المحكمة التي يقوم عليها وجود الأكوان عظيمها وحقيرها كلا ، بــل مبدع ذلك هو الذي لا يعزب عنه مثال ذرة في الأرض ولا في الســماء وهــو السميع العليم . ولا يحق لأحد أن ينفي الحكمة عن أفعال الله !

(١) الله نظرات في الكون والحياة ص ٤٨ عبد الجواد رجب – ط. أولى ١٩٦٥م دار الهنا بطنطا .

بل أنه يتحتم أن تكون أفعال الله جميعها محكمة متقنة بأدلة عقلية وشــرعية

أما الأول فهي: من الحقائق الضرورية الصحيحة أن افعال العاقل تصان عن العبث والعاقل هو العالم بما يصدر عنه من الأفعال حسب إرادته، والمراد بصون أفعاله عن العبث أنه لا يفعلها إلا لتحقيق أمر يترتب عليها يكون غاية لها ، وإذا كان هـــذا واجباً بالنسبة للعاقل الحادث وكان مما يقتضيه بالضرورة عقله وعلمه فإنه يكــون أوجب بالنسبة لله خالق كل عقل ومنتهى الكمال في العالم ، فكلما كانت أفعـال العالم المريد مصونة عن العبث وكان ذلك مقتضى علمه وإرادته كانت أفعال الله، بالضرورة مصونة عن العبث فلا يفعلها إلا لتحقيق حكمتها لأنه صاحب العلـــم المحيط والإرادة التامة .

ثانيا : أحكام الله وإتقانه لأفعاله أما أن تكون معلومة له مرادة مع الفعـــل أولا، لكن كون الله غير عالم بها وغير مريد باطل لأنها لو لم تكن معلومة لله لكان ذلك نقصا في علمه وقصوراً عن الاحاطة بنتائج أعماله ولو لم تكن مراده له لكان في ذلك غفلة منه عما تستتبعه أفعاله من النتائج ووقوعها بغير إرادته لكن نقـــص العلم الإلهي وقصوره ووقوع أفعال الله على غير إرادته أمور باطلة ومــا دام قــد بطل الفرض الثاني وهو عدم علمه وإرادته لنتائج أعماله وحكم أفعاله ثبت الفرض الأول وهو علمه بها وإرادته لها فهو يريد الفعل ويريد ما يترتب عليه من الحكمــة ولا معنى لهذا إلا أنه يريد الحكمة من حيث هي نتيجة وأثر تابع للفعل .

ومن المستحيل أن تكون الحكمة غير مرادة لله مع العلم بارتباطها بأفعالــه ، ونتيجة ذلك أنه يجب الاعتقاد بوجوب الحكمة في أفعال الله وأنـــه يســـتحيل أن تكون خالية منها واعتقاد أن الله يريد حكم أفعاله وأن ذلك الحكم يســـتحيل أن تكون غير معلومة ولا غير مرادة إذ لو لم يرد ولم يعلم نتائج أعماله لما عدت تلـك النتائج من الحكمة في الأفعال الصادرة عن الله .

أما الأدلة النقلية على أن الأفعال محكمة متقنة وليس في الأفعال الصادرة عن الله عبث قول الله تبارك وتعالى في محكم كتابه﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ .لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ . بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴾ [١] .

ووجه الاستدلال : بهذه الآيات على نفي العبث عن الله ووجوب الحكمة له أنها تفيد أن الله لم يخلق السموات والأرض لاعبا عابثا بغير حكمة وغير غاية صحيحة .

وقوله : ﴿ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا ﴾ معناه لو أردنا أن نتخذ لهواً لصدر عن ذاتنا المنفردة بالكمال المطلق بحيث لا يختلط به نقص لكن ذلك محال ، فاللهو يشوبه النقص بالضرورة وإلا لما كان لهواً . والنقص لا يصدر عن الله المنفرد بالكمال المطلق ، فاللهو لا يصدر عن الله ولهذا قال بعد ذلك﴿ إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ ﴾ ، وإن هنا نافية ؛ أي ما كنا فاعلين للهو والعبث [٢] .

هذا هو دليل الحكمة والإتقان ومظاهر الإتقان في أفعال الله وأدلة استلزام وجوب الحكمة في أفعال الله والحكمة في الفعل يستلزم حتماً العلم به . إلا أنه قوبل بالنقض من بعض المتكلمين أنفسهم ، فلقد نقضه [٣] الآمدي في الأبكار وصاحب المقاصد في مقاصده وصاحب المواقف والإمام الرازي في مطالبة العاليه .

ومن حججهم على ذلك أن هذا الدليل بالرغم من اعتماد الأشاعرة عليه فهو لا يساير أصولهم، لأنهم يدعون أن أفعال الله لا غاية لها ولا غرض أو أنها غير

---

(١) سورة الأنبياء الآيات : ١٦ – ١٨ .

(٢) العقيدة والأخلاق ص ٦٩ لجنة من قسم العقيدة سنة ١٩٧٤م .

(٣) النقض : هو إبطال الدليل برمته بشاهد .

معللة بشئ [١] .

وأن هذه الموجودات يمكن أن تحدث في وقت آخر قبل حدوثها أو بعده ويمكن أن تكون على وضع آخر وشكل آخر مخالف لما هي عليه ذلك ، لأن الممكـــن في نظرهم يتساوى بالنسبة إليه جميع الأشكال والأزمان والأوضاع ، وبعبارة أخـــرى هذا العالم بما فيه ليس أفضل عالم ممكن ، فمن الجائز أن يوجد على وضع آخـــــر أفضل وأحسن .

الأمر الذي دعا ابن رشد أن ينقد المتكلمين انتقاداً لاذعاً ويعلن أن هذا العالم لا يمكن أن يكون أحسن مما هو عليه ولا أبدع بل هو أفضل عالم ممكن [٢] .

وسوف نجد أن الرازي الذي ارتضى دليل الأحكام في بعض كتبه ، مثـــــل لوامع البينات [٣] . والمحصل [٤] . والمعالم [٥] .

إلا أنه في بعض كتبه والظاهر أنها آخر ما كتب وجدناه يضعف دليل الأحكام والإتقان وذلك في كتاب المطالب العالية وهو مخطوط " ونهاية العقـــول" وهـــو مخطوط أيضاً .

والرازي حقيقته متقلب فتارة يستدل على العلم بالأحكام ، أي طريقة المتكلمين وتارة يتابع خطى ابن سينا في طريقته . أعني طريقة التجريد كما هو الشـــأن في كتابة المباحث المشرقية [٦] . على أنه لم يلبث بعد ذلك أن تحول عنه تحولاً تامـــاً ،

---

(١) مقدمة مناهج الأدلة د. محمد قاسم ص ٩٦ .

(٢) مناهج الأدلة ص ١٤٥ لابن رشد تحقيق د. محمود قاسم ، وانظر الفيلسوف المفـــترى عليـــه ص٧٢ - ٧٣ د. محمود قاسم .

(٣) ص ٥٥ . (٤) ص ١١٩ . (٥) ص ٤٠ .

(٦) المباحث المشرقية للرازي جـ٢ ص ٤٦٩ .

فهو أما معترض عليه في بعض المؤلفات – أنظر نهاية العقول[١]، والمطالب العالية [٢]. أو مهمل لشأنه في المؤلفات الأخرى آخذاً بدليل الأحكام ومبطلاً كل الشكوك التي تعترض سبيل هذا الدليل – أنظر الخميين للرازي [٣] ، ونهاية العقول [٤] ، ولوامع البينات [٥] ، والمحصل [٦] ، والمعالم [٧] .

اللهم إلا في بعض المؤلفات القليلة كالأربعين إذ يتمسك به دون أن يرد على الاعتراضات الموجهة إليه بل يسردها سرداً [٨] . وربما يزيد عليه دليلاً يرتضيه الرازي ويذكره في كتبه " تصويره كالتالي " ان الله تعالى قادر .

ومعنى القادر : هو الفاعل الذي يفعل قاصدا مختاراً ولا يكون القصد والاختيار إلا بعد تصور المقصود ، فإذن لابد أن يكون الباري متصوراً حقيقة ما يقدر عليه والتصور لا يكون جهلاً ولا ظناً ، لأن الجهل والظن إنما ينتجان عن كون الحكم غير مطابق للمحكوم عليه أو من الجائز أن لا يكون مطابقا ، لكن التصور لا يوجد فيه حكم أصلاً ، فالله إذن عالم بحقيقة الأشياء على سبيل التصور لكن التصورات من جهة أخرى تقتضي أن يكون لها لوازم وتصور حقيقة اللزوم وحقيقة اللازم يقتضي لذاته التصديق بثبوت أحدهما للآخر فلا مناص أيضا من أن تكون التصديقات حاصلة لله والنتيجة هي أن الله عالم تصورا وتصديقاً [٩].

---

(١) جـ١ ص ١٨٤ للرازي
(٢) جـ١ ص ٢٥١ – ٢٥٢ للرازي
(٣) ص ٣٦٣ للرازي .
(٤) جـ١ ص ١٨٠ للرازي .
(٥) ص ٥٥ للرازي .
(٦) ص ١١٩ للرازي
(٧) ص ٤٠ للرازي .
(٨) الأربعين ص ١٢٣ للرازي .
(٩) نهاية العقول جـ١ ص ١٨٤ مخطوط بدار الكتب ، وانظر الفخر الرازي د. محمد صالح الزركاني وآرائه ص ٣٠٤ .

حتى إذا انتهينا إلى كتاب المطالب العالية وجدناه يضعف دليل الأحكـام ولا يرتضي إلا الدليل الثاني [(١)] .

نقض دليل الأحكام :

إن الإمام الرازي يلمح تناقضا بين كون العالم ممكنا وبين كونه متقنا وكـان ذلك من الاعتراضات التي وجهها إلى دليل الأحكام في كتابه المطالب العاليـة ، ومن هذه الانتقادات :

إذا أثبتنا أن صانع العالم قادر عالم بناء على ما في العالم من نظـام وإتقـان وإبداع ، فكيف الطريق إلى من يزعم أن صانع العالم ليس هو الله بل هو معلـول لله، أي أن الله أوجده أولا على سبيل العلية والإيجاب ثم ذلك المعلول هو الـذي خلق العالم بعد ذلك [(٢)] .

وقد اعترض نفس هذا الاعتراض صاحب المقاصد وكان من أسباب تفضيلـه طريقة الاختيار على طريقة الأحكام .

وقد عقب الفخر الرازي على هذا الاعتراض بقوله : (فهذا سؤال مبين ومـا رأيت أحداً من المتكلمين دار حوله والغفلة عنه في مثل هذه المطالب العالية مـن العجائب) . ونسى الإمام أن هذا الاعتراض قد أورده صاحب المقاصد فـهو إذاً غير مسلم وكان أولى به أن لا يطلق الأمر هكذا .

ثم أن الإمام حاول أن يرد على هذا الاعتراض الذي أورده علـى دليـل الأحكام [(٣)] . بأنه إذا ثبت حدوث العالم وافتقاره إلى محدث وجب الاعتراف بهذا

---

(١) ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .

(٢) الأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٣٣ ، والمطالب العالية .

(٣) الأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٣٤ .

الفاعل المحدث ، فأما إثبات واسطة بين الله والعالم فلا دليل عليه فوجب الأخـــذ بالثابت وهو وجود الله وطرح المشكوك فيه [1] .

ومن الممكن أن نرد على هذا الاعتراض بجواب ثان ويتلخص في أنه إذا استحال في الوجود أكثر من مؤثر واحد فتلك الواسطة المفترضة عديمة الحصـــول ، فـــهذا أولى الاعتراضات التي يوجهها الرازي وغيره مثل الآمدي إلى طريقـــة الأحكـــام ومن الواضح أنه لا ينفي الإتقان في العالم بل ينسبه إلى غير الله **وما هو هذا الغير** ؟ وعلى فرض أن الذي أوجده هو الغير ... المهم أن العالم فيه أحكام من موجـــده سواء كان الله أو غيره كما نذكر وهو كما أوضحنا ظاهر البطلان .

اعتراض ثان على دليل الأحكام :

أن المفهوم من الأحكام والإتقان هو وقوع الأشياء على جهة المصلحة والمنفعـة إلا إن وقوع الأشياء على هذا الوجه لا يدل على العلم ، لأن فعل الجـــاهل قـــد يكون مطابقا للمصلحة .

اعتراض ثالث على دليل الأحكام :

ليس من الضروري أن يكون عالماً من كان فعله محكماً ، فالإتقان لا يدل علـى أن الذي أتقن الفعل عالم بدليل أن الجاهل قد يصدر عنه الفعل متقنا مرة واحـــدة على سبيل الاتفاق ولا يدل [2] .

فكذا يجب أن لا يدل إذا وقع مرات وهذا نظير قول القائل إذا لم يفد خـــبر الواحد للعلم فلا يفيد خبر الجماعة وإذا لم يرو قليل الماء فلا يرو كثـــيرة [3] . ثم

---

(١) الفخر الرازي وآرائه ص ٣٠٥ د. محمد صالح الزركان .

(٢) أصول الدين للرازي ص ١٣٤ ، الفخر الرازي وآرائه الكلامية ص ٣٠٥ .

(٣) عمدة أهل التوفيق ص ١٨٦ - ١٨٧ السنوسي .

بالإضافة إلى ذلك أن بعض الحيوان يعمل أعمالاً دقيقة ، ومع ذلك لا يعد عالمـــا كالنحل الذي يبني البيوت المسدسة التي لا يعرف وضع مثلـــها إلا المهندســون واختارت خصوصية هذا الشكل لجمعه بين مصلحتين وهما قربه من شكل الدائـرة القريب من شكل النحلة والأمن معه فرج تبقى بين الأشكال ضائعة لغير فـــائدة ومعرفة كون الجمع بين هاتين المصلحتين خاصا بهذا الشـــكل المســدس ممـــا لا يستخرجه إلا أذكياء المهندسين بعد صبر وبحث عظيم .

ومعلوم أن النحلة من الحيوان غير العاقل وقد صدر من فعلها مـــا صـــدر ، فكيف يصح مع هذا أن يستدل بأحكام الفعل واشتماله على دقائق الصنع علـــى علم صانعه وليس الأمر كذلك ، بل قد يكون الماهر في صنعة معينة مشغول البـال بشئ آخر غير عمله إلا أن يديه بالرغم من هذا تعمل فتنتج إنتاجاً طيبـــاً دون أن يفكر بما يعمل .

أما الذي يفكر ويتابع ما في يديه من الآلات ويوجه ذهنه تماما فهو المتعلــم المبتدئ في الصناعة الذي يحتاج إلى المران، ولذلك يكون علمه بطيئا ومـــا دام في هذه المرحلة فهو مقصر في شوط المهنة [١].. وأيضاً الاحياز متساوية والأوقات .

ثم أن المتكلمين قالوا أنه اختص بحدوث العالم بوقت معين دون سائر الأوقـات واختص حصول ذات العالم بحيز معين دون سائر الاحياز فلما قيل لهم ولم اختـص صدور العالم بذلك الوقت دون سائر الأوقات ؟ ولم حصل العالم في ذلك الحـــيز دون سائر الاحياز مع أن الأوقات بأسرها متماثلة وأن الاحياز بأسرها متماثلـة ؟ فأجابوا عنه بوجهين :

---

(١) الفخر الرازي وآراؤه الكلامية ص ٣٠٦ د. محمد صالح الزركان .

الأول : أنه لو حصل حدوث العالم في وقت آخر غير هذا الوقت لكان هذا السؤال المذكور باقيا وكل سؤال يبقى على كل التقديرات فهو ساقط .

الثاني : أنهم قالوا القادر المختار يمكنه ترجيح أحد المثلين على الآخر من غير مرجح إذا عرفت هذا فنقول : أجسام العالم يمكن تركيبها وتألفها على وجوه كثيرة مختلفة غير متناهية وأحد تلك الوجوه هو هذا الوجه الواقع والفاعل القادر كان قادراً على هذا الوجه وعلى سائر الوجوه إلا أن القادر يمكنه ترجيح أحد المثلين على الآخر لا المرجح فصدر عن القادر هذا الوجه المعين دون سائر الوجوه بمجرد كونه قادراً ... [١]

فإذا جوزنا هذا فلم لا يجوز أيضاً أن القادر المختار يمكنه ايقاع هذه الأجسام على هذه الصفات المطابقة للمصالح بمجرد كونه قادراً من غير أن يعتبر في ذلك الفاعل القادر كونه عالماً ؟

الاعتراض الرابع :

إذا قيل أن فاعل الأفعال المتقنة له شعور وإدراك فلم لا يكون في فعله ظاناً لا عالماً ؟ قد يقال أن الظان يخطئ ويغلط لكن هذا القول ليس بشيء مادمنا نجد في العالم تلك الآفات والنقائص والتشويهات الكثيرة [٢] .

الاعتراض الخامس :

إذا سلمنا أن ظاهر العقل يقضي بأن الفعل المتقن لا يصدر إلا من العالم فقد قضى ظاهر العقل أيضاً بأن من كان موصوفا بالقدرة والرحمة والعلم فإنه لا

---

(١) الفخر الرازي وآرائه ص ٣٠٥ - ٣٠٦ .

(٢) الأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٣٤ .

يسلط على الضعفاء صنوف البؤس والأوجاع ولا يدع الظالم العاتي يحيف على المظلوم المحق فلابد إذن من انتفاء إحدى هذه الصفات الثلاث ، أي العلم والقدرة والرحمة كي نستطيع تفسير ما يجري في العالم بناء على أنه قادر رحيم فهو رغم قدرته ورحمته ظان ولذلك تحدث هذه الشرور والمصائب [١] .

الاعتراض السادس :

نقل الفخر الرازي عن الأشعري هكذا قال الأشعري [٢] : (كل واحد من أجزاء الإنسان موصوف بعلم على حدة وقدرة على حدة، وهذا يقتضي أن يكون هذا البدن مركباً من أشياء كثيرة وكل واحد منها عالم قادر حي وهذا موجه إلى الأشعري خاصة [٣] ، إلا أني في الواقع لم أجد أبا الحسن قد صرح بهذا المذهب بل أني وجدته يعزو قريبا من هذا القول إلى أبي الحسين الصالحي وأتباعه ، وهذا نص كلامه في المقالات (فقالوا قائلون يجوز على الواحد من الجواهر ما يجوز على جميعها من الأعراض من الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر وأجازوا حلول ذلك أجمع في الجزء الذي لا يتجزأ إذا كان منفرداً .

والقائلون بهذا القول أصحاب أبي الحسين الصالحي المعتزلي وهو ما ذهب إليه أبو الحسين) [٤] .

والذي نستفيده من هذا النص أن هذا المذهب موجود قبل الأشعري من جهة وأن الأشعري في مقالات الإسلاميين لم يقف منه موقفا محدداً ، بل عرضه من جهة

---

(١) الفخر الرازي وآرائه ص ٣٠٧ .

(٢) الفخر الرازي وآرائه ص ٢٤٧ د. محمد الزركان .

(٣) أساس التقديس ص ٤٠ للرازي ط. مصطفى الحلبي ١٩٣٥م .

(٤) مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٤٨ نقلاً عن الفخر الرازي وآرائه ص ٣١٦ .

أخرى . وإن هذا المذهب يجوز حلول هذه الصفات في الجوهر الفرد لا يقطع بحلول كافة هذه الصفات في الجزء الواحد من الجسم الإنساني، كما هي رواية الرازي وإلا لم يعد فرق بين هذا المذهب ومذهب أتباع داروين الإلحاديين التطوريـين الذيـن يذهبون إلى أن الذرات موصوفة بالقدرة والإدراك والحياة، فالمادة عندهم حية [١] .

فإني لا أستطيع أن أجزم بأن أبا الحسن لم يقل بما نقل عنه الرازي (في أسـاس التقديس) ذلك لأني وجدت بعض قدماء الأشاعرة قد صرحوا بأنهم يـأخذون بمذهب الصالحي وأتباعه حتى أن البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩هـ ينص على اسـم الأشعري وذلك حين يقول (ليس لوجود العلم والرؤية والسمع والإرادة والقـدرة في الشئ عندنا شرط غير وجود الحياة في محله ولا يصح عند وجـود الحيـاة في الجوهر الواحد وكل ما صح وجود الحياة فيه صح وجود العلم والقـوة والإرادة والإدراكات فيه .

وإنما اختلف أصحابنا في كون الحياة شرطا في وجود الكلام فيما ليس يحـيى فاشترطها الأشعري فيه . وأجاز القلانسي وجود الكلام لما ليس يحيى[٢]. ذلك أن أبا الحسن كان يقول : أن الجسم ليس بشرط لحصول الصفات المشروطة بالحيـاة كالعلم والقدرة والسمع والبصر، بل قد تحل كل هذه الأشياء في الجوهر الفرد .

وهنا يقول الفخر لو كان الأمر كما يدعي الأشعري لترتب عليه أنه لا أثـر لهذه التركيبات الدقيقة الموجودة في بدن الإنسان في حصول شئ مـن المصلحـة والمنفعة ، فبتخليق العين بهذه الصورة المدهشة الرائعة مثلا غير مفيد في الابصـار، بل قد يبصر الجوهر الفرد مما يقضي إلى القول بأنه لا حكمة من أي تنظيـم ولا

---

(١) انظر محمود قاسم جمال الدين الأفغاني – حياته وفلسفته ص ٢١٠ – ٢١١ .

(٢) البغدادي – أصول الدين ص ٢٨ – ٢٩ .

تركيب في هذا العالم ما دامت الذرة الواحدة المفردة يمكنها أن تحيا وتسمع وتبصر وتعقل فلا يعود للأحكام أي معنى .

فكيف يستدل به الأشعري على العلم مع أن مذهبه في جوهره يعارض فكـرة الأحكام والإتقان ؟

وهذه هي الإعتراضات التي وجهت إلى دليل الأحكام في الاستدلال علـــى العلم ، وقد لقيت أيضاً نقداً من إمام الحرمين في البرهان حيث قـــال إن طريقـــة الأحكام طريقة ضعيفة في الاستدلال على العلم ، وقال لا معنى للأحكام سوى أن الأكوان خصصت الجواهر باحياز حتى تنظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصـاص للأكوان بالدلالة على العلم [١] .

وإذا ما وجهنا إلى إمام الحرمين سؤالا حاصله بأى طريقة نستدل بها علـــى العلم ؟ لأجابنا بأن الاستدلال على العلم إنما يكون بطريقة الاختبار [٢] .

وقد اعترض عليه شرف الدين بن التلمساني : بأن الأحكام لا نسلم رجوعـه إلى مجرد تخصيص الجواهر بأكوان ، بل هو يرجع إلى اختصاص بأكوان وكيفيات خاصـــة وضرب من الصفات والأعراض على مقدار . وكل شئ عنده بمقدار ثم دلالـــة غـــير الأحكام من وقوع الفعل على وفق الاختيار وإن كان مشبحا لا يمنع من دلالة الأحكام عليه ، بل دلالة الأحكام أوضح لأنه يدل على العلم بالضرورة والاختيار يدل عليـــه بالنظر [٣] .

ومن المعروف أن الدلالة بالضرورة أوضح من النظـــر ، لأن النظـــر يرجـــع إلى الضرورة ، ومن العجيب أن إمام الحرمين يستدل بالأحكام والإتقان على العلم قـال في الإرشاد : [٤]

---

(١) عقيدة أهل التوفيق والتسديد للشيخ السنوسي . (٢) نفس المرجع ص ١٨٧ .
(٣) نفس المرجع ص ١٨٧ . (٤) ص ٦١ - ٦٢ .

(فإذا تقرر أن الباري صانع العالم واستبان للعاقل لطائف الصنع وأحاط بما تتصف به السموات والأرض وما بينها من الاتساق والانتظام والإحكام، فيضطر إلى العلم بأنه لم تحدث إلا من عالم قادر ولا يستريب اللبيب في امتناع الاختراع من الجهلة والموتى والجمادات والعجزة وكذلك يعلم كل عاقل على البديهة أن الفعل الرصين المحكم المتين يستحيل صدوره من الجاهل به ومن جوز وقد لاحت له سطور منظومه وخطوط منسقة مرقومة صدورها من جاهل بالخط كان عن المعقول خارجا وفي تيه الجهل والجاً) (١) .

وظاهر أن (إمام الحرمين) تارة ينقد دليل الأحكام وتارة يستدل به كما رأينا في كتبه . وهو في صنعه يشبه الإمام الرازي في تردده في هذه الطريقة إلا أن من حقنا القول بأن هذه الاعتراضات التي ذكرها الرازي ، واعرض عن دليل الأحكام والإتقان كما صنع غيره مثله في توجيه الاعتراضات قائمة على الجدال العقيم .

وقد رأينا أن بعضها موجه إلى هذا الدليل في ذاته وبعضها الآخر موجه إليه كدليل استخدمه الأشاعرة . وهي لا تخلو من النظرات السديدة . خاصة ما يتعلق برأيه في عدم تمشي مذهب الأشاعرة على وجه الخصوص مع اعتمادهم على هذا الدليل، وذلك كما رأينا الرازي في اعتراضه الثالث والسادس . إذ بين أن وقوع العالم وتركيباته على هذه الحال لا يدل في صميم مذهب الأشاعرة على أنه قد حصل بسبب الحكمة والتدبير اللذين يوجبان وقوع الشئ على أفضل الانحاء ، بل بسبب أن هذا الوقوع وجه من الوجوه اللامتناهية التي يقبلها العالم والتي اختار القادر منهما هذا الوجه لا لمرجع أي لا لحكمة معينة) (٢) .

---

(١) الإرشار لإمام الحرمين الجويني ص ٦١ – ٦٢ .

(٢) الفخر الرازي وآرائه ص ٣٠٨ د. محمد صالح الرزكان .

وأما نقده المذهب الأشعري خاصة فظاهر القوة لأنه إذا صح إتصاف الذرة الواحدة بكل ما للمركب المصنوع المتقن من مميزات وأوصاف وملكات . **فما فائدة المركب عندئذ ؟ وما وجه الحكمة فيه ما دام البسيط غير المعقد يقوم مقامه ؟**

((تعقيب))

إلا أن في هذه الاعتراضات التي وجهها الرازي إلى هذا الدليل ثغرات أوسع بكثير من تلك النظرات السديدة ، فقد كان أكثرها يقوم على المماثلة بين علم الله وعلم الإنسان . مع أنه لا وجه للمقارنة بين محدود ضيق وواسع لا متناه وهذه المماثلة التي تعقد بين صفات الله وصفات المخلوق هي الهاوية التي وقع فيها أكثر المتكلمين ، فَعَظُم تخبطهم وطال جدالهم وكان بعضها يعتمد على أمثلة عولجت بطريقة جدلية .

وبأسلوب سطحي كتلك الأمثلة التي أوردها في أوائل الاعتراض الثالث ، والتي كان منها أن الحيوان والصانع المشغول البال قد يأتيان بأفعال محكمة جداً ولا يدل على علمهما .. وقد فات الرازي أن فعل الحيوان منشؤه غريزة أودعها في طبيعته الخالق العليم .

فالأولى إذن أن يستشهد بعقل الحيوان على علم مدبره ، لأنه أحكم هذه الغرائز العجيبة لا على صدور الأفعال المحكمة من غير العالم وفاته أيضاً أن فعل الصانع المشغول البال لا يدل على عدم العلم ، بل يدل على علم تحول من الشعور إلى اللاشعور [١] .

---

(١) الفخر الرازي وآرائه ص ٣٠٩ د. محمد صالح الزركان .

وكان الاعتراضان الرابع والخامس يقومان على فكرة وجود الشر في العالم بيد أن هذه الفكرة يجب أن توضع وضعاً سليماً قبل الاحتجاج بها على إنكار العلم الإلهي ، فمن المسلم به أن هناك أشياء في العالم تعد شروراً بالنسبة للإنسان ولكن أوجه الحكمة الموجودة في ذات العالم تفوق كثيرًا تلك الوجوه التي يتجلى فيها الشر ، فالأصل إذن هو الحكمة والخير فما علينا إلا أن نفسر هذه الشرور القليلة لنعرف صلتها بأوجه الحكمة الغالبة على العالم .

ويمكن أن نسلك مسلكين :

المسلك الأول : وهو مسلك الفلاسفة ومنهم ابن رشد ويقضي بأن هذه الشرور القليلة مختلطة بخيرات أكثر منها بكثير ، فلو الغيت تلك الشرور لألغيت معها خيرات عظمى فكانت الحكمة أن توجد تلك الشرور والآفات ، وهذا مثل النار التي قد ينشأ بسببها شرور وآفات ، ولكن هذه الشرور والآفات لا تقارن بالمنافع التي يمكن أن نجنيها من النار ، فكان الأصلح خلق هذه النار على ما فيها من أسباب الشر . وبعبارة أخرى من أن الاحتجاج على إنكار العلم بأن العالم السفلي ممتلئ بالشرور والمفاسد فهو بحسب الظاهر .

أما عند التأمل الصحيح البعيد عن الهوى ، فإنك لا تجد موجوداً من الموجودات ولا فعلا من الأفعال إلا وفيه خير وجميع الممكنات الموجودة مترتبة ترتيباً عجيباً بحيث لو اختل شئ منه لفسد العالم بأسره ، وقد يكون الشئ شراً إذا نظرت إلى ذاته كمالا في جملة العالم . ألا ترى أن من بنى بيتاً بنى فيه مرحاضاً فهذا المرحاض قبيح في ذاته كمال بالنسبة للبيت بحيث لو خلا البيت منه لكان ناقصا شيئاً من وجوه كماله .

كذلك إذا رأيت أنفاً بارزاً في وجه مغطي فأنك تستنتج تلك القطعة البارزة

ولكن لو كشف الوجه ورأيتها في وضعها مع بقية أجزاء الوجه لرأيتها في غاية الحسن وأنها أوجبت حسناً للوجه بحيث لو خلا عنها لكان مستقيما .. وهكذا .

والجواب على طريقة التنزل مع السائل وإلا فلنا أن نقول كلامنا في إتقان الصنعة من حيث أنها صنعة ، أي من حيث أنها كمال في الوجود لا من حيث كونها خيراً أو شراً . وإذا نظرنا إلى هذه الجهة فلا يمكن لقائل أن يقول أن من الصنائع ما ليس كمالاً في الوجود [1] .

المسلك الثاني : أن العقل الإنساني يقصر عن معرفة الحكمة إلا في الأمور المحدودة ، وأكثر الناس قصيروا النظر عن معرفة الحكمة إلا في الأمور المحدودة ، وأكثر الناس يرون الأمور العاجلة فيحكمون عليها حكم الساعة دون أن يتدبروا عواقبها وكم من أمر ظنناه في مُبتدئه شراً ، فإذا به ولو بعد وقت طويل يظهر فيه من الحكمة العجيبة ما كان خافيا عن الأنظار، إلا أن الحكمة الإلهية ، والعلم الإلهي لا يقترنان بما أعطى للمخلوقات من حكمة وعلم الخاضعين لظروف الزمان والمكان .

إن العلم المتناهي لا يمكن أن تستكنه أسرار العلم اللامتناهي ، وقد نبهنا الله تعالى على هذا في قصة خلق آدم عليه السلام إذ قالت الملائكة لله سبحانه وتعالى – عندما أخبرهم أنه يريد خلق أبي البشر ﴿ **أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ** ﴾ فرد الله عليهم بقوله : ﴿ **إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ** ﴾ [2] .

ونبهنا عليه أيضاً بقوله : ﴿ **وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ** ﴾ [3] .

---

(١) مذكرة التوحيد – الشيخ أبو دقيقة ص ١٠٩ .

(٢) سورة البقرة الآية : ٣٠ .　　(٣) سورة البقرة الآية : ٢١٦ .

فإذا فهمنا الشر على أساس هذين التفسيرين لم يعد هناك مجال للاحتجـــاج بشرور العالم على أن الخالق غير عالم .

ومن العجيب أيضاً أن اعتراض الرازي الأول مستنداً إلى مبدأ غير مسلم عند الرازي نفسه هذا المبدأ هو ما لا دليل عليه يجب رده .

بيد أن الرازي قد ابطله في نهاية العقول وعاب على المتكلمين أن يأخذوا بـه في احتجاجهم ، فقال : وهي - أي المقدمة - عندي ضعيفة جداً ... لأنـه لـو كان عدم علم الإنسان بدليل ثبوت شئ دليلاً على عدم ذلك الشئ لزم من هـذا أن يكون العوام كلهم جازمين بنفي الأمور التي لا يعلمون دليلاً على ثبوتها ولـزم كون المنكرين لوجود الصانع والتوحيد والنبوة عالمين لكونهم غير عـالمين بأدلـة ثبوت هذه الأشياء [(١)] .

أما الدليل الذي ارتضاه (الإمام الرازي) فيقوم على اخضاع العلم الإلهي لما يخضع له العلم البشري فهو مقسم - في نظر الرازي - إلى تصور وتصديق ، ولقد غاب عن خاطره أن التصور والتصديق إن هما إلا تعبيران منطقيان. يقصد بهمـا دراسة أفكار الإنسان وتنظيمها أي أنهما ينطبقان على العلوم التي يعتريها النقـص والتغيير والاضطراب لا العلم الثابت اللامحدود ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ ﴾[(٢)].

وإني لا اعتقد أن دليل الأحكام والإتقان أفضل بكثير من هذا الدليـل الـذي عدل عليه الرازي ، ذلك لأنه هو الذي جاء به القرآن الكريم الذي نـزل علـى رسول الله ﷺ .وشهدت به الفطرة السليمة وأيده البرهان (ونحن إذا اسـتبعدنا معاملة الصفات الإلهية معاملة الصفة الإنسانية والنظر إلى الأمور من زاوية محـدودة

---

(١) نهاية العقول جـ١ ص ٨ للرازي - مخطوط بدار الكتب برقم ٧٤٨ تيمور .

(٢) سورة البقرة الآية : ٢٥٥ .

ضيقة . اتضح لنا أن هذا التكوين البديع الظاهر في الخلق دليل قـــاطع علـــى أن المكون عالم خبير) [١] .

قال تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [٢].

والله ورسوله أعلم ؛؛

(١) الفخر وآرائه الكلامية ص ٣١١ .

(٢) سورة الملك الآية : ١٤ .

"الفصل الثالث"

مسلك الفلاسفة
في الاستدلال على العلم الإلهي

☜ إلى أي طريق سلك الفلاسفة في الاستدلال ؟!

☜ هل سلكوا مسلك القرآن في الاستدلال على العلم فيكون منهجهم على ذلك هو منهج القرآن ؟ أم سلكوا طريق الجدال ممزوجا بالنصوص الدينية كما سلكه المتكلمون كما عرضنا ؟!!

الحق أنهم لم يسلكوا منهج القرآن ولا منهج الكلاميين ، وبيان ذلك :

أن الإسلام جاء بأفكار رئيسية في الاستدلال على العلم والصفات ليدلل على أن الله متصف بها ولا يلزم من ذلك وجود مشكلات أو معضلات .

وخاطب القرآن بذلك الفكر والوجدان واستنهض القلب والجوارح لتصل في ذلك إلى غاية من اليسر والسهولة وبنى القرآن الكريم استدلاله على حقيقة الخلق التي عرض لها بعناية بوجه كلي . فوجه الأنظار بشدة إلى النظر في ملكوت السموات ليصل الإنسان من ذلك إلى الاعتقاد بوجود خالق عالم :﴿ **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ** ﴾ [1] ، وقال : ﴿ **وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ** ﴾ [2] ، وقال : ﴿ **أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ** ﴾ [3] .

---

(١) سورة آل عمران الآية : ١٩٠ .
(٢) سورة الذاريات الآية : ٢ .
(٣) سورة الطور الآية : ٣٥ .

فهذا النظام البديع المتمثل في الكون وما اشتمل عليه يستلزم وجود خالق عالم أبدع ونظم إذ يستحيل أن يكون وليد المصادفة العمياء المتخبطة تخبطاً عشوائياً ، بل هو نتيجة خالق عالم ﴿ ذَلِكُم اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ [١] ، واتخذ القرآن من خلقه دليلاً على صفاته تعالى مثل الوحدانية إذ لو تعددت الآلهة لاختل النظام وفسد الكون ﴿ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾[٢] ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا ... ﴾ [٣] .

فالله خالق وواحد ولكي يتمكن من الخلق لابد أن يكون بالحياة ، لأن فاقد الحياة يستحيل أن يوجد ، بل أن حياته باقية بعد الخلق ليمسك العالم عن الفناء ﴿ اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ ... ﴾ [٤]، ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولا ... ﴾ [٥] .

ويستدل القرآن بحقيقة الخلق أيضاً على القدرة إذ مع العجز لا يكون خلق﴿ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ .. ﴾ [٦] . وأن يكون مريداً للخلق : فالخلق منه عن إرادته واختياره لا عن طبع وإيجاب ﴿ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ ﴾ [٧] .

إذن فالقرآن بناء على الخلق يستدل على إثبات العلم والوحدانية والقدرة والإرادة والحياة .

لم يقف تأكيد القرآن على إثبات علمه وصفاته على الخلق ، بل يؤكد أيضاً على العناية المثبوتة في أجزاء الكون مستدلاً بها على صفاته مبيناً أن علاقة الله

---

(١) سورة الأنعام الآية : ١٠٢ .
(٢) سورة المؤمنون الآية : ٩١ .
(٣) سورة الأنبياء الآية : ٢٢ .
(٤) سورة البقرة الآية : ٢٥٥ .
(٥) سورة فاطر الآية : ٤١ .
(٦) سورة الطلاق الآية : ١٢ .
(٧) سورة البروج الآية : ١٦ .

بالعالم لها صفة الاستمرار لم تنقطع بعد الخلق للعالم بل الله دائب العناية بـه : ﴿ **لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ ...** ﴾ . ويتعهد كل شئ ﴿ **وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ** ﴾ (١) .

وعناية الله بالإنسان أعظم من كل شئ خلق من أجله الأنعام لتوفر له الراحة والدفء ، والأرض للنبت ، والسماء لتهديه بالنجوم في ظلمات الليل ، والبحر ليتخذ منه طريقا ويستخرج منه ما ينفعه في الحياة للزينة أو الغذاء والدواء ﴿ **وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا** ﴾ (٢) .

ومن عنايته بالإنسان أن أرسل له الرسل وشرع التكاليف والثواب والعقاب والعناية تستلزم أن يكون الله عالما بخلقه في الماضي والحاضر والمستقبل مطلعاً على كلياته وجزئياته ومعاملته لخلقه توجب له من الأوصاف أن يكون مع الأبرار سلاماً وغفوراً ورحيماً ، ومع غيرهم منتقماً جباراً متكبراً شديد العقاب ﴿ **نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ . وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الأَلِيمُ** ﴾ (٣) .

ويمكن أن تعود إلى العناية – كذلك – تلك الصفات الخبرية التي تصور الله غاية القوة والعظمة والمهابة والجلال مثل قوله : ﴿ **وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ** ﴾ (٤) ، ويقول: ﴿ **رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ** ﴾ (٥) .

فالإسلام قرر العقائد للناس وخاطب منهم الوجدان والحس بأبلغ أسلوب وقلبهم بين الرجاء والخوف، ومع ذلك وجههم إلى ضرورة النظر العقلي حتى يقوم الإيمان على اقتناع في النفوس .

---

(١) سورة هود الآية : ٦ .
(٢) سورة النحل الآية : ١٨ .
(٣) سورة الحجر الآيتان : ٤٩ ، ٥٠ .
(٤) سورة الزمر الآية : ٦٧ .
(٥) سورة غافر الآية : ١٥ .

وصفوة القول :

أن الله في نظر الإسلام مع أنه واحد عالم لطيف قادر مريد .. إلخ ، والعالم مخلوق لله ومعنى به والرباط بينه وبين الله هو رباط المخلوق بالخالق والمصنوع بالصانع والعالم محتاج دائماً إلى رعاية الله .. وكل ذلك مستلزم لعلم الله ..

آمن السلف بهذه الصفات الإيجابية التي تدل عليها صفات الحوادث وأسماء الصفات الواردة في القرآن الكريم والسنة دون أن يتفلسفوا في صفات الله ليبحثوا هل هي عين الذات فيلزم من ذلك في الحقيقة إنكار الصفات، أو يقولوا بغيرها ليلزم من ذلك تعدد القدماء كما يقول المعتزلة دون أن تتزلزل بذلك عقيدتهم في التوحيد .

(ولكن لما اتسعت رقعة العالم الإسلامي واصطدم الفكر الإسلامي بالأفكار الفلسفية والدينية مثل المسيحية وغيرها بدأ التفكير في مشكلة العلم وغيرها من الصفات) [١] .

ويقال أن أول من بحث في مثل المسائل جهم ابن صفوان وبدأ يجادل مقاتل بن سليمان في مسألة الصفات ويقول أبو حنيفة عنهما : أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال أنه تعالى ليس بشئ وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه.

ويرى جهم أن إثبات العلم والصفات لله يؤدي إلى تشبيهه بالمخلوقات ، ولذلك ينفي عنه الصفات التي تؤدي إلى التشبيه . وكان جهم يستدل في نفي هذه الصفات بقوله ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [٢] .

---

(١) الكندي وآرائه ص ٢٧٤ .

(٢) الفرق الإسلامية ص ٤٠ – ٤١ د. ألبير نصري نادر عن الكندي وآرائه ص ٢٧٤ ، والآية من سورة الشورى الآية : ١١ .

ولما كان الباعث على نفيه الصفات هو تجنب التشبيه ، فكان يقول (لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضي تشبيها فنفى كونه عالماً حياً وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً ، لأنه لا يوصف شئ من خلقه بالقدرة والفعل والخلق) [1] .

وهذا التنزيه من التشبيه بالمخلوقات حمل المعتزلة عامة على أن يعرفوا الباري بالمسلوب ووصفوه بصفات السلب والنفي وكانوا يقولون: أن الله واحد ليس كمثله شئ وهو ليس بجسم ولا صورة ولا جوهر ولا عرض ولا يوصف بشئ من صفات الأشياء [2] .

وكانوا يؤولون جميع صفات الإيجاب الواردة في القرآن مثل قول أبي هذيل أن علم الله هو الله والباعث على القول بتجرد الباري عن الصفات هو تنزيهه عن التشبيه بالخلق من ناحية ونفي التعدد من ناحية أخرى ، لأن تعدد القدماء يعارض التوحيد الذي هو أولى مميزات الإسلام وسبب كفر النصارى في نظره ولذلك اضطرت المعتزلة إلى القول بأن علمه وصفاته عين ذاته .

واضطرت الأشاعرة إلى القول بأن الشرك الذي نسب إلى النصارى هو الاعتقاد بتعدد الذوات القديمة ونحن نؤمن بذات وصفات قديمة وهذا ليس بكفر [3] .

ولأجل هذه الأشكالات الناتجة عن مسألة العلم والصفات نعتبرها من أعقد المشاكل الكلامية ، فالصواب فيها في نظري هو الاعتقاد بالاتصاف حسب ما

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص ٨٦ محمد سيد كيلاني سنة ١٩٦٧م مصطفى الحلبي .

(٢) المقالات للأشعري جـ١،٢ ص ٢٣٥ مكتبة النهضة ط. ثانية سنة ١٩٦٩م تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد .

(٣) الكندي واراءه د/ ولى الله شاه الباكستاني .

جاء في الكتاب والسنة ثم السكوت عن الكيفية لأننا لا نستطيع إدراك كنه ذاته وصفاته .

وهذا ما كان عليه السلف من صحابة رسول الله ﷺ والمتكلمون إبتدعوا مثل هذه المشاكل ليدافعوا عن العقيدة ، والحقيقة وإن كانت نواياهم حسنه إلا أنهم ضلوا السبيل ، بدليل أنهم لم يتفقوا على رأى واحد وقد يكون من أسباب ذلك أن بعضهم أعطى للعقل درجة التقديس تؤهله لأن يفهم مثل هذه الأمور العويصة وإذا كان هذا حال المتكلم المقيد بالنص .

فما موقف الفلاسفة ؟ وما مسلكهم ؟

هل ساروا مثل ما آل إليه المتكلم في الاستدلال وتكون النتيجة متحدة ، أم أنهم قطعوا شوطاً يخالف ما آل إليه المتكلمون جميعاً ؟

فهم ابتدعوا في مسلكهم مصطلحات وأطلقوا على الله ما لم يأذن به الشرع مثل اطلاق لفظ العقل والعاقل والمعقول والتجريد على الله كما سنوضح ذلك إن شاء الله ... ولنبدأ بأول الفلاسفة الإسلاميين والمعروف عنه بأنه فيلسوف العرب " الكندي " [(١)] .

((مسلك الكندي))

ليس هناك شك في أن الكندي فيلسوف مسلم ، ولكنا إذا نظرنا في قضية العلم الإلهي فهل نجده اتخذ من القرآن الكريم منهجا للاستدلال على هذا العلم أم أنه خالف هذا المنهج وسلك مسلكا آخر ؟ ولكنا نستطيع أن نقول إن وافق

---

(١) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي المتوفي ٢١٨هـ . انظر الدين والفلسفة د. محمد يوسف موسى ص ٤٩ ط. الثانية – دار المعارف ١٩٦٨م .

منهجه في الاستدلال منهج القرآن الكريم فيكون متابعا لمسلك السلف الصالح من صحابة رسول الله ﷺ وإن أوّل وخالف يكون خارجا عن منهج القرآن الكريم .

والكندي (يرى أن العقل يوصل إلى الحقيقة كما أن الشرع كذلك ، لأن الفلسفة تعني علم الأشياء بحقائقها ويدخل في ذلك علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم مفيد يهدي الإنسان إلى الخير ويبعده عن الشر ، وهذا في نظره هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله فإنهم إنما جاءوا بالإقرار بربوبية الله وحده ولزوم الفضائل المرتضاة وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وعلى ذلك فالدين والفلسفة يتفقان على غاية واحدة في الحقيقة ولا منافاة بينهما) [١] ولما كانت قضية العلم حقيقة من الحقائق فإنه يستخدم عقله ليصل إلى الاستدلال عليها .

يبدأ الكندي فيستخدم عقله مقتنعا به في الوصول إلى الحق ، فيقول : الصفات التي يوصفها المولى إما صفات فعل أو صفات ذات ، والعلم الإلهي من صفات الذات .

والكندي يجمع بين الإيجاب والسلب في إثبات العلم لله . والإيجاب يتجلى في إثبات الوحدة والعلم يتجلى في نفي الكثرة بكل أنواعها وفي التنزيه لله عن اشتراك مع غيره في أي مفهوم من المفهومات النسبية الخاصة [٢] .

☜ **لكن كيف يتصور الكندي علاقة العلم الإلهي بذات الله ؟**

☜ **هل سلم بما جاء في القرآن الكريم من اتصاف الله بالعلم دون البحث عن كيفية هذه العلاقة بذات الله ؟**

---

(١) في الفلسفة الإسلامية وصلتها باليونانية د. عوض الله حجازي و د. محمد السيد نعيم ص١٩٥

(٢) مقدمة رسائل الكندي د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ٨٠ .

☜ **لكن كيف يسلم وهو يستخدم المنهج العقلي ويرى أنه مطية للوصول إلى ما يريد ؟**

لقد بحث الكندي في كيفية استحقاق الله لهذه العلاقة ، كما بحث قبله وبعده كثير من المفكرين سواء كانوا مسلمين أو غيرهم .. **لكن أي طريق اختار ؟!**

☜ **هل هو يثبت العلم بأنه عين الذات كما ذهب المعتزلة في عصر الكندي ، أم يقول بأن العلم هي حال أو وجه لها كما هو رأي آخرين ، أم هي زائدة على الذات قائمة بها كما هو رأي الأشاعرة ؟** [١] .

يرى الكندي (... أن الله واحد بالذات لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه ووصفه بصفات الكمال) ومنها العلم (لا يؤدي إلى تعدد أو كثرة زائدة على وحدة ذاته الموصوفة) [٢] .

ويحاول الأستاذ الدكتور أبو ريدة أن يوجه هذه النزعة التأويلية إلى رأي القرآن فيقول: (إن الكندي في هذه النزعة يعبر عن الآيات القرآنية التي تنزه الله عن الشبه وتثبت له في الوقت نفسه صفات الألوهية الكاملة، وهذا كله من صفات الإله لا من صفات إله الفلاسفة المعطل) [٣] .

لكني أقول : إن القرآن وإن نفى عن الله الشبه والمثيل في الصفات ، فإنه لم يأمرنا أن نبحث عن كيفية هذه العلاقة ؛ أعني بين العلم والذات لقصر عقولنا ومداركنا .

---

(١) رسائل الكندي ص ٨٠ د. محمد عبد الهادي أبو ريدة .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع السابق .

وإذا كان الكندي وجه هذه الوجهة فإنه لم يعبر عن وجهة القرآن ، بل هو يعبر عن وجهة نظر المعتزلة الذين ينفون عن الله الصفات ويرجعونها إلى الذات فهو يعبر عن نزعة فلسفية .

وإنما يكون معبراً عن وجهة نظر القرآن حين يسلم بإثبات العلم دون بحث عن (الكيفية) أما وأنه يستخدم عقله ويرى فيه الصواب فإن ذلك خروج عما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ وخروج عن منهج القرآن الكريم .

أدلة الكندي على العلم الإلهي :

استدل الكندي على العلم بمسلك يختلف عن أدلة الفلاسفة كما سنذكر .. فهو في استدلاله يربط استدلاله على العلم الإلهي باستدلاله على وجود الله ، فإذا رجعنا مثلاً إلى رسالته (في حدود الأشياء ورسومها) نجده يشير إلى فكرة المشابهة أو التمثيل بين النفس في البدن وبين الله بالنسبة للكون ، بمعنى أن النظام في الجسم الإنساني إذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية وهي النفس التي تسيّر الجسم ، فإن التدبير في الكون يدل على وجود مدبر له عالم يوضح ذلك ما يقوله في رسالته " حدود الأشياء ورسومها " (السؤال عن الباري عز وجل في هذا العالم وعن العالم العقلي وإن كان في هذا العالم شئ ، فكيف هو الجواب عنده ؟

هو كالنفس في البدن لا يقوم شئ من تدبيره إلا بتدبير النفس ولا يمكن أن يعلم البدن إلا بما يرى في آثار تدبير النفس فيه ولا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون معلوما إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه) [1] .

---

(١) حدود الأشياء ورسومها للكندي ص ١٧٤ نقلاً عن مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٣ د. محمد عاطف العراقي .

وهذه الفكرة التي نجدها عند الكندي قد تعد إلى حد كبير مقدمة وتمهيداً لما يخوض فيه حول العناية والحكمة والغاية في هذا الكون ، بمعنى أننا يمكن أن نقول أن الكندي يستدل على علم الله ووجوده استناداً إلى العناية الإلهية وهذا ما نهجه القرآن الكريم . إذ أن الكندي يردد في كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الإلهية وسعة الحكمة وفيض الجود وكمال العناية بكل شئ [1] .

وهناك نصوص كثيرة متناثرة كتبها الكندي معبراً عن أفكاره هذه متوصلا منها إلى التدليل على وجود الله وعلمه .

فإذا رجعنا على سبيل المثال إلى « رسالته في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » وهي من أهم رسائله التي نتعرض لهذا الجانب ، نراه يذهب إلى أن النظام والتدبير في هذا العالم يدلنا على منظم ومدبر له وعالم .

يقول الكندي (فإن في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تدبير مدبر ومع كل تدبير مدبر وعلى أحكم حكمة ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعا من المضاف) [2] .

وهكذا يضرب لنا الكندي الكثير من الأمثلة سواء في رسالته هذه أو في العديد من رسائله الأخرى لاثبات العناية والغائية وكيف أنهما تؤديان لا محالة إلى

---

(١) مقدمة رسائل الكندي جـ١ ص ٨٠ د. محمد أبو ريدة . وأنظر مذاهب فلاسفة المشرق ص٦٤ د. محمد عاطف العراقي .

(٢) التفكير الفلسفي ص ١٠١ د. عبد الحليم محمود . رسالة الكندي ص ٢١٥ نقلا عن مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٧ .

وجود خالق للكون عالم فهو يقول (فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هي عليه من المكان الذي هو الأرض والماء والهواء ونضد (ونظام) ذلك وتقسيطه هو علة الكون والفساد في الكائنات الفاسدات الفاعلة القريبة ، أعني المرتبة بإرادة باريها هذا الترتيب الذي هو سبب الكون والفساد وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوي جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبير غاية الإتقان) [١] .

نخلص من هذا أن الكندي يرى أن الغائية والعناية شاهدة فيما يقول على وجود خالق عليم .. وهو في ذلك متبع للقرآن الكريم في الاستدلال و لم يتابع الفكر اليوناني الذي يسلك في الاستدلال على العلم بطريقة عقلية عقيمة خلاصتها (أنه مجرد أي ليس جسما ولا جسماني لأنه عقل وعاقل ومعقول والكل واحد ومن كان كذلك فهو يعقل ذاته) ، لأنه صورة محضة مجردة وبسيطة وإذا كان كذلك فهو يعقل لأنه ليس فيه شئ من المادة وعلائقها، لأن المادة عائق عن التعقل.

يقول أستاذنا الدكتور/ عوض الله حجازي : (وأرسطو أول من أطلق على الله بأنه عقل وعاقل ومعقول والكل واحداً .

- أما أنه عقل فلأنه صورة محضة وليس فيه شئ من المادة وعلائقها .
- وأما أنه عاقل فلأن ذاته بسيطة غير مركبة من أجزاء ، حتى يكون الجزء العاقل غير الجزء المعقول وإذن فالذات التي هي عقل هي بنفسها العاقل.
- وأما أنه هو المعقول، فلأن علمه كامل وموضوع هذا العلم الكامل لا يكون إلا كاملا ..) [٢] .

---

(١) رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢٣٦ نقلا عن مذاهب فلاسفة المشرق د. محمد عاطف العراقي ص ٦٧ .

(٢) الفلسفة الإسلامية د. عوض الله حجازي و د. محمد السيد نعيم ص ٧٥ .

وإذا كان الكندي خالف الفكر اليوناني في الاستدلال على العلـــم ، فإننـــا نستطيع القول بأنه قد رضى أدلة القرآن في الاستدلال على العلم ونهج نهجــه وإن خالف القرآن من حيث أنه استعمل عقله في أمور نهى القرآن الجدال فيها مثـــــل بحثه في علاقة العلم الإلهي بالذات هل هو عين الذات أو غيرها .

وإذا كان هذا حاله . فما موقف غيره من الفلاسفة ، هل سار غيره علـــى خطاه في الاستدلال وفي تصوره لكيفية علاقة العلم بذات الله ، أم سار في طريـــق آخر ؟ .. هذا ما سنوضحه في هذه الصفحات ...

* * * *

« الفارابي وموقفه من إثبات صفة العلم »

أما الفارابي فأنه يخلع على الله الصفات التي أطلقها أرسطو على الله ، فـــإذا كان أرسطو ينفي عن الله الصفات ويقول (هو علم كله وقدره كله وحياة كلــه سمع كله ...)[1] .

وإذا كان أرسطو يرجع الصفات كلها إلى الذات ومنها العلم فكذلك صنــع الفارابي، وإذا كان أرسطو قد خلع على الله صفات مثل كون الله عقل وعـــاقل ومعقول فكذلك صنع الفارابي ، حيث أطلق على الله بأنه عقل وعاقل ومعقـــول والكل واحد وذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم ، وكذلك الحال في أنه عالم فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عــــن ذاته ولا في أن يكون معلوما إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهــره في أن

---

(١) مقالات الأشعري جـ٢ ص ١٧٨ محمد محي الدين عبد الحميد - ط. الثانية ١٩٦٩م النهضة المصرية .

يعلم ويعلم . وليس علمه بذاته : شيئا سوى جوهره فأنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد . وأفضل العلم : هو العلم الدائم الذى لا يمكن أن يزول وذلك هو علمه بذاته [١] .

وتابع ابن سينا الفارابي إلا أن ابن سينا استخدم فكرة الواجب والممكن في التوفيق بين الدين والفلسفة من جانب والربط بين الله والعالم من جانب آخر ، ربما تفوق به على من سبقه فقد استخدم هذه الفكرة في إثبات ما أضفاه أرسطو على محركة الأول ككونه واحداً وبسيطاً وعقلاً محضا وفعلاً محضا وثابتاً وأزلياً وأبدياً مبينا أنه لو لم تثبت له هذه الصفات بأن نثبت له شيئا منها للزم كون الواجب معلولا لا واجبا ، كما استخدم فكرة الواجب في إثبات ما قرره الدين من صفات ككون الواجب عالما بالغير وقادراً ومريداً واستطاع بذلك التوفيق بين الدين والفلسفة بالجمع بين صفات المحرك الأول عند أرسطو وبين صفات الله التي جاء بها الإسلام .

وقد تجلت مهارته في كيفية رد الصفات التي جاء بها الدين إلى الصفات التي لا تتنافى مع الخصائص الفلسفية للواجب مثل العلم .

نعم أن أرسطو قد بدأ برد صفه الحياة إلى العلم وكذلك الفارابى وإذا كان لسلف ابن سينا فضل السبق والمجادلة في هذا الشأن ، وكان لعبارات الفارابي أثر في عمل ابن سينا إلا أنه يتميز عن غيره ببذل الجهد في رد القدرة إلى العلم .

والتدليل على أن من خصائص الواجب الفلسفية أن يعلم ذاته ويعلم غيره ودفاعه الواضح في وجه الإعتراض على العلم بالغير بلزوم الكثرة ... مما يجعله في مسألة الصفات أوضح الموفقين على الإطلاق [٢] .

---

(١) آراء المدينه الفاضله للفارابي ص١٠، أنظر أيضا التفكير الفلسفي ص١٣٩ د.عبد الحليم محمود جـ١

(٢) الوحدانية في مفهوم الفكر الإسلامي ص٢٥٤ ، ٢٥٦ د. فؤاد على الشيخ سنة ١٩٧٦ .

((ابن سينا وموقفه من إثبات العلم والصفات))

لقد وافق ابن سينا أرسطو تقريبا في خصائص واجب الوجود وأضافها لله الأول ، بل زاد على سلفة بالشرح والتحليل والدعم بالدليل وأكد على وحدة الواجب وبساطته وثباته .

وقد بينا أن القرآن الكريم جاء بصفات (نفسية وسلبية لله) وهى لا تنافي مقتضيات الواجب وخصائصه الفلسفية ولا تقتضي في ذاته تكثراً ولا زيادة ولا تغيراً ولا تنال من وحدته وبساطته .

والقرآن الكريم كذلك جاء بصفات المعاني من العلم والقدرة وهى في نظر ابن سينا تقتضي في ذات الواجب ولو في التصور الذهني زيادة وتكثرا ، كما أكد القرآن على أن الله يعلم ذاته وغيره ويعلم الكليات والجزئيات ما كان وما يكون وذلك يقتضي في نظر ابن سينا تكثراً وتغيراً في ذاته تعالى [1] .

وقد قام ابن سينا بدوره في التوفيق بين خصائص الواجب الفلسفية من جانب ، وما ورد به الدين من أوصاف لله قد تتلاقى أو لا تتلاقى مع واجب الوجود في بساطته وثباته من جانب آخر .

ثم يبين أن وصف الله بصفات لا يغير من وحدته وفي ذلك قام برد بعض الصفات إلى ذات الأول ثم بين أن ذاته لا تتغير باتصافه بأي صفة كانت على النحو التالي :

شرح ذات الله وهي ذات الواجب بما لا يخرج عن كونها علما وعقلاً (فالأول

(١) الوحدانية في مفهوم الفكر الإسلامي ص ٢١٣ رقم ٨٢٠ د. فؤاد على الشيخ سنة ١٩٧٦ م

يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل ويعقل أنه كيف يكون) [١] .

ثم يشرح كل صفة يتصف بها الله مما لا تقتضيه واجب الوجود عند أرسطو ؛ بمعنى يؤول إلى الإدراك والعلم . فشرح خلق الله للكون – وما يترتب على ذلك من صفات الأفعال ؛ بمعنى يتصل بالعلم (فذلك النظام – لأنه يعقله – هو مستفيض كائن موجود) [٢] .

موقفه من صفات المعاني :

ويرد ابن سينا الصفات (**المعاني**) جميعا إلى معنى التعقل والإدراك أو العلم الذي هو نفس الذات ويرد على المثبتين لها على النحو التالي : (لو كانت زائدة على الذات ، فإما أن يكون وجودها من ذاتها أو من غيرها ولو كان وجودها من ذاتها لكانت واجبة الوجود فيتعدد الواجب وهو محال ولو كان وجودها من غيرها فهذا الغير أما أن يكون واجب الوجود أو غيره ، لا جائز أن يكون وجودها من غير الواجب وإلا لاحتاج في ثبوت شئ له إلى غيره وهو باطل . ولا جائز أن يكون وجودها من واجب الوجود وإلا لكان الواجب فاعلاً لها وهي فيه يكون مع ذلك قابلاً لها ، فلو كان وجودها من الواجب لكان فاعلاً وقابلاً وهو باطل ، لأنه يؤدي إلى نفي بساطة الواجب وإذ لا يمكن أن يفعل من جهة ما يقبل ولا أن يقبل من جهة ما يفعل فيكون فيه جهتان متميزتان ، فيكون مبركبا وهذا ينافي البساطة وإذا بطل كون وجود الصفات من ذاتها ومن غيرها بطل ما أدى إليه من كونها وجودية زائدة على الذات وثبت أنها عين الذات وهو المطلوب) [٣] .

---

(١) النجاة لابن سينا ص ٢٤٩ – ٢٥٢ ط. الكردي سنة ١٩٣٨م .

(٢) النجاة لابن سينا ص ٢٤٩ – ٢٥٢ .

(٣) ابن سينا بين الدين والفلسفة د. حمودة غرابه بتصرف ص ١٠٢ .

والقول بأنها وجودية فقط (وليست زائدة على الذات يؤدي إلى جعلها جـزءاً من الذات فتكون ذات الواجب مركبة وهو محال ، ... فماذا يفعل ابن سينا بعـد ذلك للتوفيق بين الدين والفلسفة في صفات المعاني) .

لقد اجتهد في إثباتها لله إرضاء للدين واجتهد كذلك في ردها إلى العلـم [١]. الذي لا ينافي بساطة الواجب بل أنه مقتضيات الواجب وذلك إرضاء الفلسـفة وذلك على الوجه التالي [٢] :

رد الحياة إلى العلم :

معنى الحياة إنما يتم بالفعل والإدراك والباري سبحانه دائم الفعـل والإدراك ، فهو أولى بأن يكون حياً فالله حي ، وبذلك أرضى ابن سينا الدين والحياة فينا إنمـا تتم بقوتين : **أحدهما** تدرك **والأخرى** تفعل، ومحال أن تكون حياته كحياتنـا، لأن التعدد في ذات الباري مستحيل وإنما حياته هي العلم والإدراك فقط ، لأن علمـه فعلي وهو سبب في صدور الكائنات ، فبالعلم وحده يتحقق الفعل والإدراك وبهما معا يتم معنى الحياة والعلم لا ينافي البساطة ، بل أنه من مقتضياتها [٣] .

(والحياة التي عندنا تكمل بإدراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتـين هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله وذلك إيجاد الكل، فمعنى الحياة منه واحد هـو إدراك وسبيل إلى الإيجاد، فالحياة منه ليست مما تفتقر إلى قوتين مختلفتين حتى تتـم بقوتين فلا الحياة منه غير العلم (الإدراك) وكل ذلك له بذاته) [٤] .

---

(١) النجاة ص ٢٥٠ . (٢) ابن سينا د. حمودة غرابه ص ١٠٣ .

(٣) النجاة ص ٢٥٠ والجانب الإلهي د. محمد البهي ص ٥٤٢ جـ ٢ ، الرسالة العرشية ص ٩ .

(٤) النجاة لابن سينا ص ٢٥٠ ، الجانب الإلهي ص ٥٤٢ جـ٢ ، ابن سينا بين الدين والفلسـفة د. حمودة غرابه ص ١٠٣ - ١٠٦ .

رد الإرادة إلى العلم [١] :

والله الواجب مريد لأنه يعلم ذاته – التي هي مبدأ الخير والنظام في الوجود وعلمه بذلك يجعله عالما يفيضان الخير والنظام عنه فيكون معلوماً له بصدوره عند وجوده ولا يكره هذا الصدور لعلمه أن كماله في هذا الصدور، فالله مريد وهذا هو ما يثبته الشرع ، لكن الإرادة فينا تستلزم التركيب من إرادة ومريد وتستلزم النقص ، لأن الإنسان لا يريد إلا بقصد الاستكمال وإرادة الله لا تكون كذلك ، لأنه لا يجوز عليه التركيب وليس له غرض يستكمل به ، بل هو الغني المطلق وكل ما لا غرض له لا قصد له ولا إرادة له بالمعنى المعروف لنا، فالإرادة الثابتة بالشرع هي ضرب من الإرادة العقلية المحضة وهي الشعور والرضا – أي العلم وعدم الكراهية ، فالإرادة على ذلك تعود إلى العلم ولا تغايره والعلم من مقتضيات الواجب وخصائصه [٢] .. وفي ذلك إرضاء للفلسفة ..

رد القدرة إلى العلم :

(والقادر هو الذي يصدر عنه الفعل على وفق علمه وإرادته والواجب عالم والعلم بنظام الخير على معنى أنه أثر من آثار كماله هو الإرادة والفعل الصادر عنه يكون على مقتضى علمه ورضاه وعلى ذلك فالله قادر ، وفي ذلك إرضاء للشرع لكن القدرة في الشاهد تستلزم العلم بالمقدور عليه) [٣] .

---

(١) الرسالة العرشية ص ١٠ للشيخ الرئيس ابن سينا . الطبعة الأولى – دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد ١٣٥٣هـ رقم ٢٧٠٢ .

(٢) الجانب الإلهي جـ٢ ص ٥٤٤ د. محمد البهي ، النجاة لابن سينا ص ٢٥٠ ، الوحدانية في مفهوم الفكر الإسلامي ص ٢٢١ د. فؤاد علي الشيخ رقم ٨٢٠ سنة ١٩٧٦م .

(٣) الوحدانية في مفهوم الفكر الإسلامي ص ٢٢١ ، ٢٢٢ الجانب الإلهي د. محمد البهي ص٥٤٥ جـ٢ الرسالة العرشية ص ١١ لابن سينا ط. أولى ١٣٥٣هـ رقم ٢٧٠٢ حيدر آباد .

والإرادة المتجددة المنبعثة من القوة الشوقية الناتجة عن هذا العلم وبهـذه الإرادة تتحرك القوى والآلات والمادة ، فالقدرة فينا بعد التحليل تتوقف على الصـورة العقلية للمقدور وذلك في حق الواجب محال . يقول ابن سينا : فقدرته سـبحانه هي عبارة عن العلم بأن ذاته مبدأ لفيضان الوجود عنه على الصورة التي يوجد بها في الخارج ، فإن هذا العلم يكفي في الإبراز ويحقق معنى القدرة على ذلك .

فلا تعارض بين كونه قادراً وعالماً أو إن شئت قلت لا تعارض بين الديـن والفلسفة بإثبات هذه الصفة له .

رد السمع والبصر إلى العلم :

والله سميع وبصير لأن السمع هو المدرك للمسموعات والبصير هو المـدرك للمبصريات والله كذلك فهو سميع وبصير وفي ذلك إرضاء للشرع لكن إدراكنـا للمسموعات والمبصرات إنما يتم بزمان ومتعلقة بآلة وذلك مستحيل عليه تعالى .

فإدراكه لها هو عبارة عن علمه بها علماً يليق به فلا اختلاف في المدلول بـين العلم والسمع والبصر، بل أن الأخيرين يعودان إلى الأول وإثبات العلم للواجـب إثبات للفلسفة فلا تعارض في هاتين الصفتين بين الدين والفلسفة . وابن سينا يعلل الخلاف في أسماء العلم باختلاف الإضافات [١] .

فهو سميع بإعتبار علمه بالمسموعات وهو بالمبصرات بصير بدقائق الأشـياء ورعايتها لطيف وبمواطن الأمور شهيد ... وهو بإعتبار علمه بالكل عالم الغيـب والشهادة ...

---

(١) الرسالة العرشية ص ١١ لابن سينا ، الوحدانية في مفهوم الفكر الإسلامي ص ٢٢٢ د. فـؤاد علي الشيخ .

رد الكلام إلى العلم :

الله متكلم كما جاء بذلك الشرع وكلامه ليس بعبارة ولا حديث نفس ، لأن ذلك ينافي البساطة والتجرد الواجبين في حق الواجب ، فكلامه (عبارة عن فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي ﷺ بوساطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال أو الملك المقرب) [١] . وبناء على ذلك فأن الله في تصور ابن سينا ما هو إلا علم وعقل وفي شرح " ذات الله بأنها عقل وعلم " .

نرى ابن سينا قد تابع أرسطو في القول بأن الله يعلم ذاته – وذلك منه إرضاء للفلسفة – ولكن رغبة منه في إرضاء الدين كذلك نراه قد أكد على أن الله يعلم ذاته وغيره ، ثم أضاف أن العلم بالغير لا ينافي الخصائص الفلسفية للواجب ، بل هو من مقتضياتها ثم بين ذلك على الوجه التالي؛ لقد اقتضت الخصائص الفلسفية للواجب أن الله جوهر قائم بنفسه واجب الوجود من كل وجه ومن كانت هذه الخصائص وجب أن يكون عالما بذاته وبغيره ذلك (أن كل مجرد فهو معقول لتجرده . والمعقول إن كان قائما بنفسه كان عاقلاً لذاته ولغيره بالإمكان) [٢] .

والباري سبحانه مجرد فهو إذن معقول وهو كذلك قائم بنفسه ، فهو إذن عاقل لذاته ولغيره بالإمكان . فإذا قلنا – مع ذلك أنه واجب الوجود من كل وجه بمعنى أنه فعل محض وإن كل ما يمكن أن يثبت له فهو ثابت له بالفعل – لزم الحكم بأنه تعالى عاقل لذاته ولغيره بالفعل [٣] .

---

(١) الرسالة العرشية لابن سينا ص١٢ ط. أولى. حيدرآباد أكد من سنة ١٣٥٣هـ دائرة المعارف العثمانية .

(٢) الإشارات جـ٢ ص ٤٢١ – ٤٢٦ لابن سينا تحقيق د. سليمان دينا ط. عيسى البابي الحلبي سنة ١٩٤٨م .

(٣) الإشارات والتنبيهات جـ٢ ص ٤٣٩ تحقيق د. سليمان دينا .

وإذا كان له بالإمكان أن يعقل كل معقول غيره فلابد له بالفعل أن يكـــون عاقلاً لكل معقول غيره . وبذلك ثبت أن خصائص الواجب الفلسفية تقتضـــي أن يكون الباري سبحانه عاقلاً لذاته ولسائر المعقولات المغايرة له بالفعل، فعلـــم الله بالغير وصف جاء به الدين واقتضه الخصائص الفلسفية للواجب ، فالفلسفة والدين معاً في هذه القضية متضافران ولا تعارض بينهما والأساس الذي اعتمد عليه ابـــن سينا في التوفيق في هذه المسالة هو مقدمة (إن كل معقول قائم بذاته هو عـــاقل لذاته ولغيره بالإمكان) .

فما دليله على ذلك حتى يتم له البيان ؟

ويورد ابن سينا هذا الدليل على النحو التالي : كل معقول فمن شـــأن ماهيته أن تقارن معقولاً آخر وحينئذ يكون له أن يعقل هذا المعقول الآخر فكـــل معقول له أن يعقل معقولا آخر ، وفي المقدمة الصغرى : مراده بالمعقول المجرد عـن المادة القائم بالذات فلا يصدق على المعقول القائم بالمادة لعدم تجرده ولا المعقـــول القائم بعاقل مغاير للعاقل الذي قام به المعقول الثاني لعدم قيامه بذاته [1] .

وفي المقدمة الكبرى : مراده بالموضوع الذي يكون عاقلاً لغيره أن يكـــون معقولا (مجرداً عن المادة) قائماً بالذات مقارنا لمعقول آخر ، فلا يصدق علـــى الصورة المعقولة التي جردها العقل من المادة لعدم القيام بالذات ولا على الصـــورة المعقولة المتلبسة بالمادة قبل التجريد لعدم تجردها عن المادة .

واعترض على الكبرى : بأن إمكان التعقل للذات وللغير يتوقف على اجتمـاع أمرين : قيام المعقول بذاته ومقارنته بمعقول آخر غيره واجتماع الأمرين محال [2].

---

(١) الوحدانية في مفهوم الفكر الإسلامي ص٢١٥، ابن سينا بين الدين والفلسفة ص٩٤ د. حمودة غرابه.

(٢) نفس المرجع ص ٩٤ – ٩٥ .

وذلك لأن المعقول من الجوهر المجرد هي ماهيته النوعية وهـــي وإن أمكـــن مقارنتها لمعقول آخر لكنها في هذه الحالة لا تكون قائمة بذاتها ، بل بقوة عاقلـــة مغايرة لها . فشرط إمكان المقارنة قد تحقق وانتفى الثاني وهو شرط القيام بـــالذات وإن نظرنا إلى الجوهر المجرد بإعتبار تحققه في الخارج بمشخصات تميزه عن الماهيـــة النوعية [١] .

فإن شرط القيام بالذات قد تحقق وانتفى الثاني وهو شرط إمكان المخالطـــة وتمام الدليل يتوقف على اجتماع الأمرين جميعاً وهو محال .

ويجيب ابن سينا على ذلك بأن إمكان المقارنة إن كان لازماً للماهية ســـقط الاعتراض سواء كانت الماهية قائمة بالغير في حال تعلقها ، أو قائمة بـــالذات في حال تشخصها ، لأنه مع الشخص فإن النظرة إلى الجوهر المجرد بإعتبار قيامه بذاته في الخارج لا تمنع إمكان المقارنة في الجوهر المجرد في الذهن وإن كـــان إمكـــان المقارنة غير لازم للماهية ، وإنما يوجد عند قيامها بالقوة العاقلة فقط ومقارنتـــها للغير ، ففي هذه الحالة أما أن يوجد الإمكان مع حصول المقارنـــة أو بعدهـــا أو قبلها والاحتمالان الأولان باطلان ، لأن (إمكان الشئ وحصوله لا يجتمعان كما لا يتقدم الحصول على الإمكان فلم يبق إلا الاحتمال الثالث وهـــو أن الإمكـــان سابق على الحصول وبذلك يكون لازما للماهية وسقط الاعتراض فالإمكـــان لازم للماهية عند وجودها في العقل أو تشخصها في الخارج وبذلك تم الدليـــل ، وفي تلخيص الدليل يقول ابن سينا تنبيه : إنك إذا حصلت ما فصلته لك علمـــت أن كل شئ من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فإن من شأنه أن يعقـــل – أي غيره – فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته فكل ما من شـــأنه

---

(١) الوحدانية في مفهوم الفكر الإسلامي ص ٢١٦ د. فؤاد علي الشيخ ١٩٧٦م رقم ٨٢٠ .

أن يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته – أي وغيره – فواجب له أن يعقل ذاته – أي وغيره – والواجب كذلك وهو المطلوب) [(١)] .

وإلى هنا أثبت ابن سينا لله صفة العلم، بمعنى أنه يعلم ذاته ويعلم غيره وبين أن ذلك من مقتضيات الواجب وخصائصه ، لكن بقى بعد ذلك أن علم الله بالغير يقتضي دخول الكثرة في ذاته وفي ذلك منافاة لما وجب له من وحدته وبساطته ، ويعالج ابن سينا مشكلة الكثرة في العلم بالغير على الوجه الآتي :

فالمعقولات عند ابن سينا (صورة متباينة متقررة في جوهر العاقل ولهذا لا تتحد بالعاقل ولا يتحد بعضها ببعض ، فإذا رأى أن الواجب يعقل الغير ، بمعنى أن صورة الأشياء المباينة للواجب متباينة في نفسها تكون متقررة في جوهره استلزم ذلك دخول الكثرة فيه لا محالة ، ودخول الكثرة فيه ينافي ما اثبته للواجب من البساطة . فكيف يوفق ابن سينا بينهما ؟

والجواب [(٢)] : (أن الأول لما تعقل ذاته ، وذاته علة للكثرة لزم عقلا من تعقله لذاته تعلقه للكثرة إلا أن الكثرة عند ذلك تكون لازمة ؛ بمعنى أنها ليست داخلة في الذات مقومة لها وتكون متأخرة بسبب تتابع العلل والمعلولات وكثرة اللوازم من الذات سواء كانت متقررة فيها – لا بمعنى أنها مقومة لها – أو مباينة لها لا تنال من الوحدة. إذ ليس معنى أنه واحد وبسيط أن الكثرة لا تعرض له مطلقا بل قد تعرض له كثرة في اللوازم، أو كثرة في الأسلوب) بل ويعرض له ، فبسبب الكثرة في اللوازم وأسلوب كثرة في الأسماء ومع ذلك لا يؤثر شئ من ذلك في

---

(١) الإشارات جـ٢ ص ٤٢١ – ٤٢٦ تحقيق د. سليمان دينا .

(٢) ابن سينا بين الدين والفلسفة د. حمودة غرابه ص ٩٦– ٩٧ ، الوحدانية في مفهوم الفكر الإسلامي ص ٢١٧ د. فؤاد علي الشيخ .

وحدانية ذاته ، ويعرض الشيخ في كتابه " الإشارات " المشكلة وحلها ، فيقـول :
(وهم وتنبيه) .

ولعلك تقول إن كانت المعقولات لا تتحد في رأيك بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ، ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شئ فليس واحـداً حقا بل هناك كثرة هذا هو الوهم .

فنقول : إنه لما كان تعقل ذاته ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاتـه أن يعقـل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها .

وجاءت أيضاً على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينـة ، لا تثلم الوحدة .

والأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة أسلوب، وبسـبب ذلك كثرة الأسماء : لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته [١] .

من أين استقى الفلاسفة هذه الآراء ؟!

هكذا سلك ابن سينا ومن تابعه هذا الاتجاه الذي يؤكد أن العلم عين الذات وأن الصفات التي ورد بها الشرع ترد إلى العلم الذي لا يخالف الذات في شئ وهو في مسلكه إنما يسلك طريقاً لم يرد في كتاب ولا سنة . فمن أين استقى الفلاسـفة هذه المبادئ الذين يشابهون المعتزلة في آرائهم ؟ أيمكن أن يكون مصدر هـذه الآراء هو الكتاب والسنة وهما المصدران للعقيدة الصحيحة ؛ أفي القرآن ما يؤكـد رد الصفات من القدرة والإرادة إلى العلم كما صنع ابن سينا ؟

---

(١) الإشارات والتنبيهات لابن سينا تحقيق د. سليمان دنيا جـ٣ ص٢٠٢ دار إحيـاء الكتب العربية سنة ١٩٤٨م .

أو يكون ابن سينا ومن تابعه قد أخذوا هذه الآراء من السلف الصـــالح ؟ أم يكون متبعا في ذلك آراء الفلاسفة السابقين عليه ؟

ومن المرجح أنه لا يمكن أن يكون شيئ في القرآن أو السنة مصدراً لتلـــك الآراء التي جاء بها الفلاسفة في باب الصفات فليس في كلام الله أو في سنة رسولهﷺ أنه عالم بعلم هو ذاته أو قادراً بقدرة راجعة إلى علمه الذي هو ذاته أو أنه عالم بذاتــه إلى آخر التأويلات التي شغل بها الفكر الإسلامي ، وكذلك لا يمكن أن يكـــون مصدر تلك الآراء هو للسلف الصالح من الصحابة وأتباعهم رضوان الله عليهم إذا أنهم لم يتكلموا في هذا الموضوع و لم يخوضوا في حديث من هذا النوع ، بل كـانوا ينهون عن الجدال في صفات الله .

وإذا لم يكن مصدر هذه الآراء التي أتى بها الفلاسفة المسلمون هو الكتـــاب المبين ولا السلف الصالح رضوان الله عليهم .

☜ **فمن أين استقى فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم ابن سينا هذه الآراء ؟**

يذكر بعض مؤرخي الفرق أن المفكرين الإسلاميين قد تاثروا في قولهم بـــأن العلم عين الذات بالفلاسفة القدماء من اليونان، وقد عاصر بعض مفكري الإسلام حركة الترجمة التي بلغت أوجها في عهد المأمون في ذلك الوقت وما تلاهـــا مـــن العهود .

يقول الأشعري في مقالاته (أن أرسطو قال في بعض كتبه أن الباري علـــم كله قدرة كله حياة كله سمع كله بصر كله ... وقال علمه هو هو) [1] . وتـــابع فلسفة الإسلام أرسطو لأنهم رأوا فيه العصمة لأنه يستخدم المنهج العقلي .

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري جـــ٢ ص ١٧٨ تحقيق د. محمد محي الدين سنة ١٩٦٩م .

والمنهج العقلي عندهم هو البديل عن الشرع للوصول إلى كل ما يريــــدون، ووصل التقديس لهذا المنهج أنهم يحكمون به في القضايا الإلهية ، أعني أنهم يفصلون في قضايا العقائد بهذا المنهج ومع ذلك هل نجحوا في استخدام هذا المنهج ؟ هذا ما سنراه في بيان .

قيمة عمل ابن سينا في التوفيق :

وبعد المجهود الذي بذله ابن سينا في التوفيق بين الدين والفلسفة في مشــكلة الصفات عامة والعلم خاصة حيث قرر أن ذات الأول ما هي إلا عقل وعلــــم . وأن الصفات جميعا ترد إليهما إذ لا خلاف بين بساطة الذات وكونها علما .

واعتمد ابن سينا في الحل على فكرة الواجب والممكن ، لكن هل نجـــح في مهمته وحقق هدفه ؟

إن الفجوة بين الجانبين ما زالت قائمة ... فلنستعرض حله ونتاوله بالمناقشـة فنناقش الحل الذي لجأ إليه وهو رد بعض الصفات إلى العلم .

صفة للإرادة :

إننا لا نسلم لابن سينا باستحالة أن تكون إرادة الله كإرادتنا لتوقفها علـــى باعث يدفعها أو شهوة تحركها .

ونؤمن كذلك بما ورد في القرآن الكريم صراحة من آيات كثيرة تدل علـــى أن الله مطلق الحرية والاختيار مثل ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ﴾[1]،﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[2] .

---

(١) سورة القصص الآية : ٦٨ .

(٢) سورة يــس الآية : ٨٢ .

ولكن هذه الحرية والاختيار لا تتحقق إلا بإرادة مشيئة والإرادة بهذا المعنى الإيجابي لا يمكن أن تعود إلى معنى سلبي وهو (العلم بفيضان الكل عنه ورضاه عن هذا الفيضان لعلمه بأن كماله فيه) .

والفرق بين المعنيين واضح فالأول إيجابي يحقق الحرية ، والاختيار الثاني سلبي لا يحقق شيئا على الاطلاق ، وعلى ذلك فإذا سلمنا لابن سينا تأويل الإرادة بمعنى لا يتنافى مع كماله المطلق ، فإننا لا نفهم منه رده هذه الإرادة المخصصة للممكن ببعض أحواله الجائزة عليه دون الآخر والمحققة الحرية والاختيار الوارد بهما نصوص القرآن صراحة لا نستطيع فهم رده لهذه بهذا المعنى إلى العلم بالفيضان والفرق بينهما من البديهيات [١] .

صفة القدرة :

إننا نسلم مع ابن سينا باستحالة أن تكون قدرة الله كقدرتنا لاحتياجها في إبراز ما تصنع إلى قوانين باعثة ومحركة ، ولكن أحداً لن يتصور عودة معنى القدرة إلى معنى (العلم بالذات من حيث هي مبدأ وعلة للكائنات) . وأن يكون التعقل قدرة والعلم صفة تأثير وإبراز مع أن مهمته في الواقع هي الكشف والإيضاح .

وإذا كان التعقل قدرة وصفة إبراز والله يعقل حقائق كثيرة متقررة في ذاته منذ الأزل . فلماذا القول بالوساطة والعلم بالغير مسلم، بل أنه يلزم على ذلك القوم بقدم العالم جملة وتفصيلا بحيث لا يكون فيه حادث .

صفة الحياة :

ومع التسليم بأن الحياة في الغائب والشاهد تختلفان فلا يمكن التسليم بأن

---

(١) الوحدانية في مفهوم الفكر الإسلامي ص ٢٥٦ د. فؤاد علي الشيخ سنة ١٩٧٦م .

الحياة تعود إلى العلم (والقول بأن الحياة فعل وإدراك . والعلم قد حقق الفعل والإدراك غير مسلم .

فقد سبق أن العلم لا يمكن أن يكون قدرة بها الفعل ومع التسليم بذلك فإن الحياة ليست هي العلم وإنما هي شئ يصح الاتصاف بالعلم) [1] .

فلكي تكون عالما يجب أن تكون قبل ذلك حيا وبعد ذلك أن قول من قال : (إن رد الصفات المتعددة إلى معنى واحد يعسر فهمه) .
كان على صواب في قوله ..

فابن سينا في مشكلة الصفات رأى أن كمال الله إنما يتحقق : بإثبات الخصائص الفلسفية الواجب له - من كونه واحداً وثابتاً وبسيطاً ... إلخ ، وبيان أن الصفات الواردة في الدين يستحيل أن تكون كما هي في الشاهد المحسوس وإنما هي على خلاف ذلك .

ولو أنه أضاف إلى ذلك أن هذه الصفات متعددة لتعدد آثارها وثابت له على وجه لا يتنافى مع الثبات والوحدة والبساطة ولا يعلم حقيقة هذا الوجه إلا هو لكفاه ذلك .

أما تحديد هذا الوجه ومحاولة بيان حقيقة هذه الصفات وردها إلى العلم ، فهذا ما لم ينجح فيه ابن سينا والحق أنه لا مطمع فيه لإنسان .

* * * *

(١) الوحدانية في مفهوم الفكر الإسلامي ص ٢٦٠ د. فؤاد علي الشيخ رقم ٨٢٠ سنة ١٩٧٦م .

« أدلة الفلاسفة على العلم الإلهي »

سلك الفلاسفة في الاستدلال على العلم الإلهي طريقين وأدلتهم تبعد كل البعد عن أدلة القرآن وأدلة المتكلمين، لأن هذه الطرق مبنية على تصور فلسفي محض .

فالله في تصورهم عقل وعاقل ومعقول ..

بمعنى أن الله لا دخل له في المادة ، لأن المادة تمنعه من التعقل والإدراك فهو مجرد وكل مجرد عاقل فالله عاقل ، وهذا التصور على الخصوص نجده في فكر الفارابي وابن سينا وغيرهما ، فإن فكرة التجريد نشترك فيها جميع الفلاسفة .

يقول الفارابي موضحا ذلك (ولأنه ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه فإنه بجوهره عقل بالفعل، لأن المانع للصورة أن تكون عقلاً وأن تعقل بالفعل: هو المادة التي فيها يوجد الشيئ فمتى كان الشيئ في وجوده غير محتاج إلى مادة كان ذلك الشيئ بجوهره : عقلا بالفعل. وتلك حال الأول؛ الأول فهو إذن عقل بالفعل وهو أيضاً معقول بجوهره ، فإن المانع أيضاً للشيئ مع أن يكون بالفعل معقولاً هو المادة وهو معقول من جهة ما هو عقل ، لأن الذي هويته عقل : ليس يحتاج في أن يكون معقولا إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا وعقلاً بالعفل .

وبأن ذاته تعقله : يصير معقولا بالفعل ... فهل عقل من جهة ما هو معقول فإنه : عقل وإنه معقول وأنه عاقل : هي كلها : ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم [1] .

---

(١) آراء المدينة الفاضلة ص ١٠ للفارابي ، السياسات المدنية للفارابي ص ٣٥ ثورة العقل ، التفكير الفلسفي في الإسلام د. عبد الحليم محمود جـ٢ ص ١٣٨ — ١٣٩ .

وقد عرض المتكلمون لأدلة الحكماء عرضاً أميناً دقيقاً مبنياً على تصورهم الفلسفي للعلم الإلهي ثم نقدوها [١] .

وإليكم هذه الأدلة :

قال صاحب المقاصد (وعند الفلاسفة ورد من استدلالهم على علم الباري وجهان [٢] : **الأول** : أنه مجرد ؛ أي ليس بجسم ولا جسماني وكل مجرد عاقل أي عالم بالكليات لما وقعت الإشارة إليه في مباحث المجردات من أن التجرد يستلزم التعقل ، وبيان ذلك أن التجرد يستلزم إمكان المعقولية لأن المجرد بريئ عن الشوائب المادية واللحواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج إلى عمل يعمل به حتى يصير معقولا ، فإن لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته وإمكان المعقولية يستلزم إمكان المصاحبة بينه وبين العاقل إياه ، وهذا الإمكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل، لأن حصوله فيه نفس المصاحبة فيتوقف إمكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف إمكان الشئ على وجوده المتأخر عنه وهو محال، فإذن المجرد سواء وجد في العقل أو في الخارج يلزمه إمكان مصاحبة المعقول ولا معنى للتعقل إلا المصاحبة ، فإذن كل مجرد يصح أن يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد وجب أن يكون بالفعل لبرائه عن أن يحدث فيه ما هو بالقوة . لأن ذلك شأن الماديات ولا خفاء في ضعف بعض هذه المقدمات ، وفي أنه لو صح أن مصاحبة المجرد للمعقولات في الوجود تعقل لها لكفى ذلك في إثبات

---

(١) انظر أبكار الأفكار للآمدي تحقيق د. أحمد المهدي جـ١ ص ٢٥٧ - ٢٥٨ ، المقاصد لسعد الدين التفتازاني جـ٢ ص ٨٨ ، نهاية الأقدام للشهرستاني جـ١ ص ٢٢١ : ٢٣٠ .

(٢) مقاصد الطالبين للتفتازاني جـ٢ ص ٨٨ .

المطلوب من غير احتياج إلى سائر المقدمات) [١] . هذا ؛ وقد لقى هذا الطريق نقداً سوف نتعرض له بعد ..

الطريق الثاني في الإستدلال على العلم الإلهي [٢] :

أنه تعالى يعقل ذاته وإذا عقل ذاته عقل ما عداه . أما الأول فلأن التعقل حضور الماهية المجردة للشئ المجرد وهو حاصل في شأنه . وأما الثاني فلأنه مبدأ لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول .

وقد اعترض على هذا الطريق صاحب المواقف والمقاصد والأبكار نلخصها على النحو التالي: لا نسلم أن التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان .. إذ غايته أنهم يعنون بالتعقل ذلك .

ولكن من أين لهم أن الحالة التي نجدها من أنفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك ؟ لابد له من دليل .. سلمناه ؛ لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير ؟

لكن لا نسلم أن العلم بالعلة يوجب بالعلم بالمعلول ، وإلا لزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة ؛ نعم يلزم ذلك إذا علم الشئ وعلم أنه علة له وأنه موجود وأنه يلزم من وجود العلة وجود المعلول ، فلم قلتم أن ذلك حاصل له : ومن حق الفيلسوف أن يرد على ذلك فيقول إنما نعني بذلك الكلام في العلم التام ، أعني العلم بالشئ بما له في نفسه ولاشك أن علم الباري بذاته كذلك ، أعني أنه تام والعلم بالذات يوجب العلم بما سواه [٣] .

---

(١) المواقف للإيجي ص ٢٨٦ - ٢٨٧ ، مقاصد الطالبين للتفتازاني جـ٢ ص ٨٨ ، غاية المرام للآمدي تحقيق د. حسن عبد اللطيف ص ٨٢ - ٨٧ .

(٢) مقاصد الطالبين لسعد الدين التفتازاني جـ٢ ص ٨٨ .

(٣) مقاصد الطالبين لسعد الدين التفتازاني جـ٢ ص ٨٩ .

(ثم أن مسلك الحكماء لا يوجبان إلا علما كلياً، لأن ما علم بماهيته أو بعلته يعلم كلياً فإن المعلوم ماهيته كذا أما وحدها أو مع كونها معللة بكذا والماهية كلية وكونها معللة بكذا وتقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية) (١) .

ونرى أن أدلة الحكماء تقوم على كون الله عقل وقد اعترض على ذلك الآمدي صاحب أبكار الأفكار (٢) .

فقال : لا أسلم أن ذات الله عقل وقولهم أن العقل هو الماهية المجردة عن المادة وعلائق المادة ليس كذلك ، بل العقل ضرب من العلوم الضرورية وذلك هو الذي يحصل به العلم . سلمنا أن ذات الله عقلاً ولكن لا نسلم أنه عالم بذاته (٣) .

وكون الفلاسفة يستدلون على أن الله يعلم ذاته لأن ذاته حاصلة لذاته التي هي عقل فتكون معقولة لذاته لا يصح ، لأن الذات واحدة والتعقل لا يصح إلا مع المغايرة فإن حصول الشئ بنسبة وإضافة بين الشيئين أما حصول الشئ بذاته وتعقله بدون نسبة وإضافة فمحال ، ولو سلمنا بصحة حصول الذات للذات فلا نسلم أن مطلق الحصول يوجب كون الذات عالمة بذاته لأن حصول الذات للذات المسماة لا يوجب كونها معقولة له فإن حصول الذات للعقل قد يصح مع التعقل مع الملازمة من غير تعقل فلا يلزم التعقل (٤) .

قال الشهرستاني في نهاية الأقدام : (سلمنا لكم كونه عالماً بذاته وعلمه بذاته نفس علمه بعلمه فلم قلتم أن علمه بذاته الذي هو نفس العلم فعلمه بمعلوماته هو

---

(١) مواقف الإيجي جـ١ ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٢) أبكار الأفكار للآمدي تحقيق د. أحمد المهدي جـ١ ص ٢٥٨ .

(٣) أبكار الأفكار لسيف الدين الآمدي تحقيق د. أحمد المهدي ص ٢٥٦ - ٢٥٧ ، ٢٥٨ .

(٤) أبكار الأفكار للآمدي تحقيق د. أحمد المهدي جـ١ ص ٢٥٧ - ٢٦٠ .

علمه بذاته ما هو مبدأ وهو مبدأ كل موجود ، أفيتعلق علمه بذاته ثم يتعلق نفس ذلك العلم بمعلوماته على النسق الذي حصل، أم يتعلق علمه بذاته ويتعلق علم آخر بمعلوماته ويلزم على الأول أن يقال لا يعلم إلا ذاته إذ لا صورة عنده غير ذاته ولا ارتسام بعقله إلا تعقله فإن العقل عندكم مقارنة ماهية لماهية والمقارنة هو ارتسام ماهية بماهية فعلى هذا لم يقترن بوجوده غير وجوده ولا ارتسم في عقليته غير عقليته وسائر اللوازم كما هي مفارقة لذاته يجب أن يكون معقوليتها مفارقة لمعقولية ذاته ويلزم على القسم الثاني التكثر الصريح ، فإن عقله لذاته وعقله للعقل الأول أن كانا شيئا واحداً من وجه واحد فيلزم أن تكون ذاته هو العقل الأول والعقل الأول ذاته . وإن لم يكن ذلك على وجه واحد فقد تعدد وتكثر وجوه الذات) (١) .

يقول الشهرستاني موجهاً سهام نقده لأدلة الحكماء : (أن الفلاسفة حين يستدلون على علم الله يطلقون عليه لفظ عقل وعاقل ومعقول ، وهذا الاطلاق غير مصطلح عليه عندهم، ومن ثم فإنه يغير لفظ العقل إلى العلم إذ ورد السمع بكونه عالماً ولم يرد بكونه عاقلاً ثم يعمل .

ويعمل الشهرستاني مقارنة بين أدلة الحكماء وأدلة المتكلمين ، فيقول أن المتكلم حين يستدل على كون الباري عالماً ، فإنه يستند إلى حصول الأحكام والإتقان في أفعاله (الله) . ذلك أن كل فعل محكم متقن لابد أن يكون فاعله عالماً به من كل وجه وليس كذلك مسلك الفلاسفة إذا العلم عندهم لا يتعلق بالجزئيات، وهذه إنما يتعلق بها الأحكام والإتقان لدى المتلكمين . وإنما يتعلق العلم لدى الفلاسفة بالكليات المقدرة في الذهن) (٢) .

---

(١) نهاية الأقدام للشهرستاني جـ ١ ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٢) نهاية الأقدام للشهرستاني تحقيق ألفرد جيوم ص ٢٢٠ - ٢٢٨ .

ثم يشرع بعد ذلك في نقض الدليل فيقول : " واجب الوجود عندكم – أي الفلاسفة – واحد من جميع جهاته ، ثم هو بعد ذلك عقل وعاقل ومعقول ثلاثة في واحد كقول النصارى إذ يضعون التثليث في الأقانيم ويرفعونه في الجوهر ، والتثليث بذلك لا يرتفع إذ أن إثبات اعتبارات ثلاثة في الواجب بذاته لا يرتفع بقولكم أنه واحد من كل وجه ثم أنكم أثبتم الاعتبارات في العقل الأول من حيث كونه ممكنا بذاته واجباً بغيره، وهو أيضا كواجب الوجود بذاته عقل مجرد عن المادة وعاقل ومعقول لذاته .

فإن كانت تلك الاعتبارات لا توجب كثرة في ذات واجب الوجود فلم أوجبتم ذلك في العقل الأول ؟

ثم أنهم قالوا في موضع أنه مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، فكأنه بذلك أبدع ثم تعقل ما أبدعه ومرة أخرى قالوا عنه عقله أو علمه فعلي لا إنفعالي فكأنه تعقل ثم أبدع ومرة ثالثة قال ابن سينا عقله عين إبداعه وإبداعه عين عقله فارتفعت الأثنينية بين العقل والإبداع .

وهذا حقيقة مذهبه ، فالسؤال إذن هل عقل ثم أبدع ، أم أبدع ثم عقل ، أم عقل وأبدع أم كان عقله إبداعاً وإبداعه عقلاً ؟

هكذا اكتشف الشهرستاني خلط الفلاسفة بين مبحث الوجود ومبحث المعرفة ، أو بالأحرى بين فعل الإيجاد وبين نظرية المعرفة وذلك لازم عن جعلهم العقول كونية حتى أصبح الوجود والماهية والتجريد والتعقل والإبداع ألفاظاً مترادفة يقوم بعضها مقام بعض [1] .

---

(١) الشهرستاني مصارع الفلاسفة جـ١ ص ٧٥ تحقيق د. سهير مختار . ط. أولى ١٩٧٦م .

هذا ؛ مع أن بعضها يتعلق بالوجود والإيجاد كـــالإبداع وبعضـــها يتعلـــق بالمعرفة والعلم كالتعقل والتجريد .

ثم إن الفلاسفة قد وضعوا القول وضعاً تحكمياً بقولهم أن ما هو مجرد من المادة لا يمتنع عليه أن يعقل . فما الصلة بين المادة وبين المانع من العلم ؟

إن نفي المادة يعني نفي التناهي والانقسام والأين والكيف هذه هي خصائص المادة ، فهل نفي هذه الصفات يوجب كون المجرد من المادة عالما ؟

إن التجريد عن المادة كالتنـــزيه عن الجسمية وكالتقديس عن سمات الجواهـــر والاعراض لا يوجب السلب فيها أن يكون عقلاً وعاقلاً ، أو علماً وعالمـــاً أنـــه كسلب ما لا يليق بجلاله لا يوجب إثبات كونه عالما [١] .

هذا وقد وقف لأدلة الفلاسفة الإمام الغزالي هادماً إياها على النحو التالي : يسلم الغزالي للفلاسفة أن الأول ليس في مادة إن أرادوا بذلك نفـــي الجســـمية ولوازمها عن الله ويبقى قولهم عقل هل يريدون به ما يعقل سائر الأشياء أو مـــا يعقل نفسه والأول هو المطلوب والمطلوب لا يؤخذ في مقدمات القياس [٢] .

والثاني لا يسلم به معهم فحاصله أن ما يعقل نفسه يعقل غيره وحصرهـــم المانع في المادة وحدها أمر لا يقرهم عليه ، فالحصر فيه تحكم ودليلهم على ذلـــك إن كان هذا في المادة فهو لا يعقل شيئا لكنه ليس في المادة فهو يعقل الأشـــياء ، فهذا قياس شرطي استثنى فيه نقيض المقدم ولا ينتج إلا إذا كان التالي منحصـــرا على المقدم وليس له سبب غيره .

---

(١) الشهرستاني نهاية الإقدام ص ٢٢٢ - ٢٢٨ .

(٢) تهافت الفلاسفة - الإمام الغزالي ص ١٩٩ تحقيق د. سليمان دنيا .

والدليل الذي معنا ليس كذلك [١] .

وقد عرض الغزالي في تهافته دليلاً للفلاسفة على العلم الإلهي، ثم رد عليه على النحو التالي : (الفلاسفة وإن لم يقولوا بإرادة الأول ولا بحدوث الأشياء حدوثا زمانيا ، فعندهم الكل فعله ومنه وجد وصدر وهو لم يزل كذلك والفاعل يعلم فعله ، فإذا كان العالم والكل فعله فهو عالم به) [٢] . .

وقد رد الإمام الغزالي عل هذا الدليل مظهراً الفرق بين الفعل الإرادي المقتضى ثبوت العلم الإلهي والفعل الطبيعي الذي قد يقع بدون علم كضوء الشمس وتسخين النار ، فالشمس لا تعلم ضوئها والنار لا تعلم حرارتها والفعل صادر عنه عندكم بمثل هذا ومن ادعى منهم صدور الكل عنه بسبب علمه فهذا أمر لا يقبله بقية الفلاسفة ، فذاته عندهم ذات يلزم منها وجود الكل على ترتيبه بالإضطرار والطبع .

ولو سلم علمه بما يصدر عنه فالذي صدر عنه معلول واحد فلا يعلم غيره فإن رأي الفلاسفة إن هذا يقتضي شرف المعلول على علته . فالغزالي يجيب أن هذا لازم لمذهبهم في نفي الإرادة وحدوث العالم [٣].

وقد دافع عن الفلاسفة ابن رشد مهاجماً الغزالي في نقض أدلة الفلاسفة ، فيقول : (أن الدليل الذي قدمه الغزالي للفلاسفة على أنه من أوليائهم ليس كما قال فإن حصرهم المانع في المادة ؛ إنما كان نتيجة لمقدمات طويلة كان يجب تناولها لا ما ترتب عليها ، فالفلاسفة رأوا أن الموجود المحسوس مكون من مادة وصورة

---

(١) نفس المرجع ص ١٩٩ بتصرف .

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٢٠٠ - ٢٠١ تحقيق د. سليمان دنيا .

(٣) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٢٠١ تحقيق د. سليمان دنيا .

والصورة هي التي يصير بها الموجود موجوداً وهي فاعلة والمادة منفعلة بها ووجـود الجوهر الذي هو فعل أفضل من المنفعل وارتقوا من ذلك إلى جوهر بالفعل غـير منفعل أصلاً لا يدركه كلل ولا تعب وينقطع به التسلسل فعلموا بذلك أن غـير المنفعل عقل والمنفعل جسم في مادة [١] .

ودليلهم على ذلك أيضاً النظام العقلي المنبعث في هذا العالم وبهذين الأمريـن حكموا بأن الله عقل محض أفاد الموجودات وجودها وعلموا من ذلك أن عقلـه ذاته هو عقل الموجودات كلها . ويضع ابن رشد الدليل الذي خطأه الغزالي وضعا يقومه ويصلحه (إن كل ما ليس يعقل هو في مادة فما ليس في مادة فهو يعقل) [٢] .

ولكن من جهتي فأني أرى أن أدلة الفلاسفة تقوم على التجريد والتجرد هـذا لا يعني به الفلاسفة حكما على الذات وإلا لدخلوا في نطاق تشـبيه الله ببعـض خلقه ولكنهم يطلقون التجريد على ذات الله كصفة له وهذا أمر غير مقبول منـهم لأنه كما يوهم التشبيه يخرج عن نطاق ﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيْءٌ وَهوَ السَّمِيعِ البَصِير﴾ و لم يرد به الشرع [٣] .

ويرى الدكتور سليمان دنيا : أن أدلة الفلاسفة في إثبات علم الله طرق لا تضع علم الله في المكان اللائق به من الكمال ، ثم يوضح وجهة نظره فيقول : (فـرق كبير ... في نظري بين أن يعلم الله زيدا من الناس لأنه موضوع يمكن أن يتعلق بـه العلم المحيط الشامل فهو يعلمه ابتداء لمجرد أنه يصلح أن يكون موضوعا لأن يتعلـق

---

(١) رسالة مخطوطة بكلية أصول الدين بعنوان (علم الباري بين المحققين وغيرهم) د. ضياء الديـن الكردي ص ٦٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٦٤ .   (٣) نفس المرجع ص ٦٤ .

به العلم ؛ أي يصلح أن يكون موضوعا للإدراك وبين أن ينساق إليه علم الله عن طريق الربط الذي يربطه بالإله وهو طريق العلة والمعلولية .

إن هذا الطريق يشبه أن يكون فيه تراخ وبطء وفيه ترتب أن العلم يزيد عن طريق العلية والمعلولية موقوف على أن يعلم الله ذاته وأن يعلم من هذه الذات أنها علة لزيد، ثم بعد ذلك يعلم زيدا أن مثل ذلك مثل من ينظر في نفسه أولا فيعرف أنه كسائر أفراد نوعه لابد أن يكون قد خلق من ذكر وأنثى قد التقيا على نحو خاص فيبحث عن هذا الذكر وتلكم الأنثى – أبويه – فيعرفهما فهو قد عرفهما عن طريق معرفة نفسه التي تأدب به إلى أن له أصلا نشأ منه فعرف هذا الأصل عن طريق معرفته بنفسه هذه المعرفة بطبيعة الحال غير المعرفة التي تتجه مباشرة لهذا الأصل لا لأنه أصل ، بل لأنه كائن يصلح موضوعا للعلم فعرفه بالعلم ككائن ويعرف فيه أنه أصل عن طريق معرفة أنه كائن لأنه سيعرفه من جميع وجوهه أنه أصل [1] .

ويضيف الدكتور سليمان موجهاً نقده إلى الدليل الثاني قائلا : أن معرفة الإله عن طريق معرفة الإله بنفسه تكاد تشبه معرفة الصبي الأعمى بباب منزله عن طريق خيط يربط والده أحد طرفيه في يده والطرف الأخر في باب المنزل.

فهو إذا جذب الخيط وسار في إتجاهه وطوى ما يتجمع لديه منه على يده وصل إلى باب منزله ، وهذه المعرفة تخالف معرفة المبصر الذي يفتح عينه فتقع على الباب الذي لا يربطه به خيط ، وإنما ربطه به علاقة الإنكشاف الذي كانت نتيجة للعين الباصرة والباب الذي يصلح أن يكون موضوعا لرؤية هذه العين الباصرة .

---

(١) بين الفلاسفة والكلاميين جـ١ ص ٢٩ تحقيق د. سليمان دنيا . ط. أولى مطبعة الحلبي .

وقد يمكن للشخص المبصر أن يبصر باب الدار عن طريق الإتجاه ببصره نحوها وعن طريق حبل يصله بها فيتابع إتجاه الحبل حتى يقف عند التقائه بباب الدار فهما طريقان .

وعندي أن يبصر الإنسان الدار لأنه مبصر ولأن الدار موضوع للإبصار أكمل من أن يبصرها لأن حبلا يصله بها فيتابع هذا الحبل ببصره حتى ينتهي به عندها .

ومهما يكن من أمر هذا الطريق الذي اختاره ابن سينا وتابعه عليه الأستاذ الإمام فإنه استكمال الطريق الذي بدأه أرسطو [1] .

ومنهج الفلاسفة في الاستدلال على العلم الإلهي خاصة وعلى العقائد عامة إنما يقوم على العقل الذي يعتمد على القياس الأرسطي ، ومعلوم أن الفلاسفة المسلمين أقاموا أدلتهم وفلسفتهم على اعتقاد أن كل القضايا المبرهنة عليها على أساس المنطق كلها يقينية لا يتطرق إليها الشك . وها نحن نرى سهام النقد والتشكيك توجه إلى هذا المنطق، فكثير من المفكرين يعتبرونه خرافة لا أكثر[2].

ونتائجه ما هي إلا وهم وخيال ويدللون على عدم جدواه في التوصل إلى معرفة جديدة فما هو إلا تحصيل حاصل لمعارف سبق أن حصلها الإنسان بحواسه ومشاهداته .

فالعقل البشري مهما بلغ لابد له في مجال الغيبيات من معيار يرجع إليه وإلا سيظل في حيرة دائمة وقلق مستمر ، هذا المعيار لابد أن يكون من مصدر اسمى

---

(١) بين الفلاسفة والمتكلمين جـ١ ص ٢٩ تحقيق د. سليمان دنيا . ط. أولى .

(٢) ديكارت الفرنسي – ١٦٥٠م (حارب منطق أرسطو لأن مقدماته غير يقينية وأشاد بالمنهج الرياضي لأنه لايتطرق إليه الشك) ص٢٧ منطق حديث د. على محمد جبر، وابن تيمية هاجم المنطق وألف كتابا في ذلك سماه [الرد على المنطقيين] وكذلك ابن الصلاح الذي ألف فتاويه لهذا الغرض ، والطرشوشي وابن عقيل . انظر ص ٢٥ منطق حديث د. علي محمد جبر .

وأعلى من قدرات الإنسان وملكاته وإلا فأي عقل هذا الذي يمكن الاتفاق عليه في مجال الإلهيات وخاصة الغيبيات أعقل التجريبيين ؟ أو العقليين أو الصوفيين أو الكلاميين أو الملحدين [١] ؟

ستظل قضية الخطأ والصواب والحق والباطل والصدق والكذب في الأمور الإلهية قضايا معلقة إن هي استندت في حلها إلى معايير ذاتية وسيظل يزداد معها قلق الإنسان وحيرته ، بل وتمزق وجوده المادي والروحي .

من هنا نعرف ضرورة الأديان والشرائع السماوية في حسم تلك القضايا من جهة ولتحقيق سعادة الإنسان وسلامة الروحي من جهة أخرى .

ومن العجيب أن التقدم العلمي جعل الإنسان أكثر استناداً بحدود طاقته وتفهم علاقته بالأشياء على وجه أفضل [٢] .

فبينما درج الفلاسفة منذ فجر الفلسفة على الثقة بالعقل في معرفة حقائق الأشياء وأصولها نجد فلاسفة العصر الحديث بعد التقدم العلمي للإنسان أكثر تواضعا واعترافاً بعجز العقل عن تجاوز ظواهر الأشياء والاقرار بأن دائرة الدين والغيب أوسع مجالاً من دائرة العقل المحدودة .

أن المنهج العقلي الذي أخذ به الفلاسفة عوضاً عن الوحي في قضية العلم الإلهي ، لا يمكنه الوفاء بمطلب الإنسان وحاجاته لأنه لا يتلائم مع الفطرة فالمدار في ذلك على الوحي [٣] .

---

(١) أثر التفلسف في الفكر الإسلامي ص ٨٢ د. حمدي حيا الله . ط. أولى . الحلبي ١٩٧٦م .

(٢) نفس المرجع السابق ص ٨٢ .

(٣) نفس المرجع ص ٨٩ بتصرف .

ولقد ترتب على الأخذ بالمنهج العقلي في الإلهيات مساوئ أهمها أنهم حين أحلوا العقل محل الوحي في الأمور الغيبية إنما فتحوا الباب للعقل فيما دون ذلك من الاستقلال بالتشريع ووضع القوانين المنظمة لحياة الإنسان وسلوكه وغاياته وترتب على الأخذ بالمنهج العقلي في الاستدلال على العلم الإلهي خاصة وعلى الإلهيات عامة أنهم – أي المتفلسفة – حينما استدلوا بالعقل الصرف إنما استبدلوا في الواقع سيادة الله وهداه بسيادة الإنسان وهواه وأضاعوا بذلك المسلمين .

فالمسلمون الأوائل إنما سادوا العالم بسيادة قانون الوحي في نفوسهم واسلامهم القلب والعقل له . فلما استبدلوا هذه السيادة بتأثير من المتفلسفة بذواتهم وأحلوا قانون العقل محل قانون الوحي في نفوسهم .

خسروا كل شئ وأصبحوا نهبا لكل قوى البغي والشر في العالم وما حال المسلمين المعاصر الأخير إلا شاهد على جريمة ارتكبوها وهي التطاول بالتفلسف في تصورهم لذات الله واستدلالهم على علمه كما صنع الفلاسفة في تحريفهم معنى السيادة في الفكر .

وتقديمهم العقل على الشرع وكان أولى بهم أن يقفوا عند النص [١] .

ولقد أدرك ابن رشد ذلك فكان أن وقف في استدلاله على العلم الإلهي على ما جاء به الشرع واستدل على العلم الإلهي بدليل الحكمة والإتقان أو الغائية أو العناية (وقال : يجب أن نقف عند ما جاء بالشرع) [٢] .

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٩٠ .

(٢) مقدمة مناهج الأدلة د. محمود قاسم ص ٥٣ (يشبه ابن رشد الماتريدي والأشعري في إثبات صفة العلم فإن دقة صنع العالم وما ينطوي عليه من حكمة بالغة وعناية تفجأ الحسى والعقل معا دليلا على وجود إله حكيم عليم .

فهو بذلك يساير أدلة القرآن في الاستدلال على العالم الإلهي ويتفـــق مـــع الأشاعرة وباقي المتكلمين في ذلك وإن كان هذا مفقوداً عند الفلاسفة كما ذكرنا لأن منهجهم يقوم على العقل الصرف والتجريد البحث دون استناد على سند مـن كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ ، ثم أنها تنظر إلى الله في الوقت نفسه على أن الله علة والعالم معلول عن الله . وتلكم إساءة أدب مع الله دون نظر إلى ما في الكون مـــن عظمة وإبداع للدلالة على العلم ، وإذا كان هذا مفقودا عند الفلاسفة فإننا نجـــد النظر إلى الكون بما فيه من إبداع وإتقان دليلا على العلم الإلهي عند المتكلـم ، ولا شك أن هذا له سند من كتاب الله . قال تعالى : ﴿ **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَـــقَ وَهُـــوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** ﴾ (١) . ثم أن القول بأن الله علة فيه إلزام على الله في الوقت نفسه فيكون الاختيار منفيا عن الله الذي أكد على اختياره في قرآنه. قال تعالى﴿ **وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ** .. ﴾ (٢) .

والحق أن مسلك الفارابي وابن سينا في قضية العلم يقوم على المنهج العقلي المتأثر بالفكر الأرسطي لا المنهج العقلي الحر، بل هو منهج متأثر مقلد وهذا مـــا يعيـــب الفلاسفة وإن كنا رأينا أن الكندي قد راعى ذلك واستدل على علمه بأدلة القـــرآن ، ولم يتابع أرسطو ولا غيره من الفلاسفة وهذه مزية تحسب له لا عليه وأن تطـــرف في بعض الأحيان خاصة في بحثه في كيفية علاقة العلم بالذات ... والله أعلم ؟؟

-- إذ ليس من الممكن عقلاً أن يتحقق هذا الاتساق والتمام في الكون عن طريق الارتجال أو بفعل الطبيعة الجامدة ومن المسلم به أن الطبيعة تحتوي على غايات محددة وهذه الغايات لا يمكـن أن تتحقق إلا بوسائل تناسبها وتطابقها ولابد من معرفة الخـــالق بهـــذه الوســـائل وإذن فمـــن الضروري أن يكون صانع العالم مدبره حكيما يحيط بكل شئ) مقدمة المنـــاهج د. محمـــود قاسم ص ٥٣ - ٥٤ .

(١) سورة الملك الآية : ١٤ .

(٢) سورة القصص الآية : ٦٨ .

((الباب الثاني))

تعلقات العلم الإلهي في التصور الإسلامي

وينقسم إلى فصلين :

☜ الفصل الأول : تعلقات العلم الإلهي في تصور المتكلمين

☜ الفصل الثاني : تعلقات العلم الإلهي في التصور الفلسفي

((الفصل الأول))

تعلقات العلم الإلهي في تصور المتكلمين

تقديم :

عرفنا في الباب الأول معنى العلم لغة واصطلاحا عند المتكلمين والحكماء وعرضنا لمنهج القرآن الكريم في إثبات العلم والاستدلال عليه ورأي الصحابة والأئمة .

ورأينا كيف أن المتكلمين سايروا في استدلالهم منهج القرآن الكريم وأن بدا على أدلتهم التطرف في عرض الأقيسة المنطقية والتطرف في الجدال الممقوت ، الأمر الذي لم يكن معهودا به عند الصحابة – رضوان الله عليهم – وزادت حدة المغالاة والتطرف عند فلاسفة المسلمين وخاصة الفارابي وابن سينا ، حيث لم ينهجوا لهج الدين في استدلالهم وبنوا أدلتهم على آراء اقتبسوها من الفكر اليوناني .

ونحن في هذا الباب على موعد مع تعلقات العلم عند المتكلمين والحكماء وسوف نبدأ بمشيئة الله برأي المتكلمين ثم نتبع ذلك برأى الفلاسفة دون الإلتزام بالتحديد الزمني ، والحقيقة أن معرفة مدى تعلقات العلم الإلهي له أهمية خاصة حيث تبرز صلة الله بالعالم الأرضي، فإرسال الرسل والتكليف بالبعثة وإنزال الشرائع وإثابة الناس وعقابهم في الآخرة إنما يتوقف على العلم الإلهي إذ العلم الإلهي يمثل الرابطة الوثيقة بين العالم السماوي والعالم الأرضي؛ وإن شئت قلت إنه يمثل صلة الله بالعالم .

ومن هنا كانت أهمية هذا الموضوع وطرافة دراسته .

" تعلق العلم عند المتكلمين "

العلم صفة أزلية لها تعلق بالشئ على وجه الإحاطة به على ما هو عليـــه دون سبق خفاء [١]

ومعنى تعلق الصفة : هو إستلزامها أمراً زائداً على قيامها بمحلها يصلح لها [٢].

وشرح ذلك : (إن الصفة تستلزم موصوفا تقوم به بحيث لا يمكن أن تقــوم بنفسها وهذا ثابت بالبداهة ، فإذا كانت الصفة مما يتعلق بالأشياء جميعها وبعضها استلزمت أمراً آخر غير قيامها بموصوفها وهذا الأمر الذي تستلزمه يكون صالحــا لها ... كالعلم فإنه يستلزم إنكشاف المعلوم فهذا الاستلزام هو التعلق، ومن هـــذا يتبين أن إطلاق التعلق على التنجيزي حقيقة أما على التعلق الصلوحي فمجـــاز، لأنه لا استلزام فيه لشئ) [٣] .

وإذا عرفنا ذلك ؛ فنستطيع القول بأن الصفات من حيث التعلـــق وعدمـــه تنقسم إلى أربعة أقسام :

القسم الأول : ما يتعلق بالممكنات وهو القدرة والإرادة .

القسم الثاني : ما يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات وهو العلم والكـــلام (وإنما تعلق العلم بالواجب والجائز والمستحيل لأنه ليس صفة تأثـــير بل هو إنكشاف) [٤] .

---

(١) حاشية الدسوقي على أم البراهين لمحمد الدسوقي ص١٠٧ ط. دار إحياء الكتب العربية بدون. تـاريخ وأضواء على العقيدة الإسلامية لجنة من قسم العقيدة ص٥٣ سنة ١٩٧٦ و ١٢٤٩٩ دار الكتب .

(٢) شرح السنوسية للشيخ محمد منصور – مخطوط بدار الكتب ص١٦ برقم ١٧٩ توحيد .

(٣) المرجع السابق ص ، مذكرات التوحيد للشيخ أبو دقيقة جـ٢ ص ١٣٦– ١٣٧ .

(٤) شرح السنوسية للشيخ محمد منصور مخطوط ص١٦ بدار الكتب .

القسم الثالث : ما يتعلق بالموجودات على رأي البعض ، أو بالمسموعات ، أو بالبصريات على رأى البعض الآخر وهو السمع والبصر .

القسم الرابع : ما لا يتعلق بشئ أصلا وهو الحياة [١] .

ولابد أن نعرف أن الكلام عند تعلقات الصفات خاص بالأشاعرة الذين يثبتون لله تعالى صفات المعاني .

* * * *

إستحالة أن يكون علم الله تعالى كسبيا أو ضروريا أو بدهيا

يرى الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين أنه لا يصح أن يكون علم الله كسبيا [٢].
وأما وجه إستحالة كون علمه كسبيا فظاهر (لأن العلم الكسبي لا يكون إلا حادثا وعلمه جل وعلا قديم لا يتجدد وإنما قلنا : أن الكسبي لا يكون إلا حادثا لانه أما أن يفسر :

١ – بالعلم الحاصل عن النظر وهو الذي غلب عليه العرف .

٢ – أو بما تعلقت به القدرة الحادثة ولا يخفي تجدده وحدوثه على كلا التفسيرين ، وهذا الثاني هو معناه الأصلي [٣] .

وإذا عرفنا إستحالة الكسب على علمه تعالى ، لإيذانه بسبق الجهل وإتصاف الذات العلية بوصف حادث يظهر لنا أن ما ورد (في الكتاب والسنة موهما ظاهره

---

(١) مذكرات التوحيد أبو دقيقة ص١٣٦ .

(٢) حاشية محمد الدسوقي على شرح أم البراهين مؤلفها سيد محمد السنوسي ص٩١ ،٩٢ بدار الكتب (برقم ٢٤٥٨٨ ب) .

(٣) العقيدة الكبرى عقيدة أهل التوفيق بشرح الحامدى ص٢٥٨ .

حدوث العلم وكسبه يجب القطع بأن ظاهره غير مراد وذلك مثل قوله تعالى﴿ وَلَقَد فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبلِهِم فَلَيَعلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعلَمَنَّ الكَاذِبِينَ ﴾ [١] ، فليس المراد أنه تجدد له تعالى بالفتنه علم بالصادق والكاذب من خلقه كيف وعلمه جل وعلا أزلي محيط بكل معلوم وفق علمه القديم وإرادته النافذة تجري أحكام الكائنات كلها ﴿ أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [٢] .

وتأويل الآية أن المراد الإخبار بأنه تعالى يجازي المكلفين بما علمه منهم أزلا من خير أو شر .

فأطلق العلم على الجزاء المتأخر عن وقوع أمارته من خير أو شر ، لأن وقوع ذلك على وفق علمه جل وعز وتسمية الجزاء بالعلم من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق وهو مجاز شائع في اللسان [٣] .

وإذا كان لا يصح أن يطلق على علم الله كسبياً فإنه يستحيل أيضا أن يكون ضرورياً .. إذ الضروري يطلق على أربع معاني :

الأول : ما ليس بمقدور بالقدرة الحادثة ونقيضه الكسب وهو المقدور بها وهذا لا يختص بالعلم بل يقال حركة ضرورية أى غير مقدورة بالقدرة الحادثة .

الثاني : ما علم بغير دليل .

الثالث : ما علم من غير تقدم نظر وهذان يختصان بالمعلوم .

الرابع : ما قارنه ضرر وحاجة كعلم الإنسان جوعه وألمه .

---

(١) سورة العنكبوت الآية : ٣ .

(٢) سورة الملك الآية : ١٤ .

(٣) عمدة أهل التوفيق والتسديد بشرح الحامدي ص٢٥٨ ، ٢٥٩ .

وهذا المعنى الأخير هو المستحيل في حق علم البارىﷻ دون المعاني الثلاثـة ولا جله أمتنع إطلاق لفظ الضرورى عليه [١] .

وكذا يمتنع إطلاق لفظ البديهي على علمه تعالى وهو كالضروري، إلا أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة وإنما استحال إطلاقه على علمه جل وعلا لأنـه يشـعر بالحدوث، إذ يقال : بده النفس الأمر إذا أتاها بغتة بغير سابقة شعور بمقدمـات تغلب على الظن وجوده [٢] .

كل ما يتصف به العلم الحادث يستحيل إطلاقه على الله تعالى

والحاصل أن العلم ينقسم ثلاثة أقسام : ضروري - بديهي - كسبي ، ولا يطلق واحد منها على علمه تعالى .

وأما ما ذكرت من استحالة طرو السهو والغفلة على علمه تعالى فظـاهر ، لأنهما يستلزمان الإتصاف بالجهل وذلك في حق من تنـزه عن كل نقيصة محال ، ولأن ما سهى وغفل عنه فقد انعدم علمه به تعالى ووجوب البقاء لعلمه ... يدفع تجويز ذلك والسهو والغفلة متقاربان في المعنى ، إلا أن السهو كثيرا ما يسـتعمل عرفا في الذهول مع اعتقاد ما يضاده والغفلة أعم فلهذا اجمعت بينهما [٣] .

* * * *

---

(١) عمدة أهل التوفيق والتسديد بشرح الحامدى للسنوسي ص٢٦٠ نقله السنوسي عن المقترح .

(٢) عمدة أهل التوفيق والسداد بشرح الحامدي ص ٢٦١ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٦١ .

علم الله قديم

يرى جمهور الأشاعرة أن علم الله قديم ، والدليل على ذلك " أنه لو كان حادثا لكان المؤثر في حدوث ذلك العلم أما هو أو غيره والقسمان باطلان فبطل القــول بكون علمه سبحانه محدثاً (أما بيان) أنه يمتنع أن يكون المؤثر في وجود ذلك هو العلم ، فلأنه يحتاج إلى إحداث ذلك العلم إلى علم آخر فيلزم التسلسل وهو محـال (وأما بيان) أنه يمتنع أن يكون المؤثر في وجود ذلك العلم غيره ، فلأن الكـلام في حدوث ذلك الغير كالكلام في حدوث علمه ، وذلك لأن ذلك الغير مفتقـــر إلى غير آخر ويلزم الدور والتسلسل وهو محال فثبت أن علم الله قديم أزلي [١] .

وإذا كان علمه قديم فهو واحد لا يتناهى (فالله عالم بكل معلوم بصفة واحدة ويتكثر بتكثر المعلومات وتعددها إذ المعلومات من واجب وجائز ومســـــتحيل لا تتناهى فعلمه كذلك .

لا يقال لو كان لله علوم بعدد المعلومات لكانت علومه لا تتناهى تبعاً لعـدم تناهي معلوماتها ، فكيف (وقد قام الدليل على أن أعداداً في الوجود المحقق بالفعل لا تتناهى مستحيل وإن ما حصره الوجود فهو متناه بالضرورة) [٢]. فحصر علمه في عدد معين يقع به التناهي تخصيص يتطلب مخصصا والقديم لا مخصص له فلابـد وأن يكون عالما بعلم واحد متعلق بالمعلومات كلها وهي لا تتناهى فعلمه كذلـك لا تتناهى، (ولا يفرض اختصاصه بمعلوم معين كالعلم الحادث ، فإن الاختصـاص والانحصار نقص وقصور) [٣].

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل للرازي ص ٣٦٦ (ج ٤١٤٦) دار الكتب نشر الشيخ محي الديـن الكردي ط. القاهرة ١٣٢٨هـ .

(٢) نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٢٣٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٣٤ .

وهو مع وحدته يحيط بالأشياء جميعها فيستحيل أن يكون الله عالما ولا يعلم المعلوم (فكل مفروض يصح تعلق علم واحد منا به ضرورياً أو كسبياً، وكل ذلك الموجد له هو الله فهو عالم به فيستحيل أن يكون الله عالما ولا يعلم المعلوم (وإنما اقتصر العلم الحادث على بعض المعلومات لجواز طريان الضد عليه وإلا فالعالم من حيث هو علم لم يمتنع عليه التعلق بكل معلوم) [١] .

* * * *

الاختلاف في وحدة العلم الإلهي

بالرغم من قول الأشاعرة بوحدة العلم الإلهي وعدم تعدده ، فقد خرج أبو سهل الصعلوكي عنهم وقال (بالتعدد في صفة العلم وأثبت لله علوماً كثيرة لا نهاية لعددها ولا نهاية لتعلقاتها) [٢] .

وجمهور القائلين بوحدة العلم يستدل على رأيه بدليلين :

الدليل الأول : لو قلنا بوجود علوم لا نهاية لها بالنسبة لله تعالى لدخل في الوجود ما لا يتناهى ودخول ما لا يتناهى في الوجود باطل . وبناء على ذلك يمتنع التعدد في علم الله [٣] .

وهذا الدليل مبني على أن دخول ما لا يتناهى في الوجود باطل ببرهان بطلان التسلسل. ولكن ينبغي ملاحظة أن الباطل إنما هو وجود حوادث لا أول لها، وأما

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٤ .

(٢) عقيدة أهل التوفيق ، أو عمدة أهل التوفيق والتسديد بشرح الحامدي ص ٢٨٠ ط. أولى ١٣٥٥هـ ط. مصطفى البابي ١٩٣٦م .

(٣) نفس المرجع السابق ص ٢٨٠ .

وجود قديم لا يتناهى فليس بباطل وأبو سهل الصعلوكي يثبت لله علوما قديمة ، فيكون القديم غير المتناهي الذي أثبته الصعلوكي ليس بباطل، ومن أجل ذلك يرى ابن التلمساني الاستغناء عن هذا الدليل الضعيف والاكتفاء بالدليل الثاني الذي سنوضحه توا .

الدليل الثاني : مبني على الإجماع على رفض إثبات علوم قديمة لا نهاية لها بالنسبة لله تعالى ، لأن الخلاف في هذه المسألة منحصر في رأيين :

الرأي الأول : يثبت لله علماً قديماً واحداً لا تعدد فيه .

الرأي الثاني : ينفي العلم عن الله سواء كان واحداً أو متعدداً .

وحصر الخلاف في هذين الرأيين يبين أن الإجماع منعقد على رفض إثبات علوم متعددة لله تعالى [1] .

يبقى اعتراض مشهور ينبغي الإجابة عليه لكي يخلص لنا القول بوحدة العلم وتصوير هذا الاعتراض أن يقال: أن الله تعالى يعلم بما سيحدث (سيكون) وبما هو حادث (كائن) والعلم بما سيحدث غير العلم بما هو حادث، لأن العلم بما سيحدث يعني أن المعلوم لم يحدث بعد والعلم بحدوثه يستلزم أن المعلوم موجود فعلاً ، فلو كان العلم بما سيحدث هو نفس العلم بما هو حادث فعلا لكان ذلك جهلاً، لأن العلم حينئذ يكون متعلقا بالشئ على غير ما هو عليه في الواقع وذلك جهل .

وخلاصة الجواب : على هذا الاعتراض أن يقال : أن الله تعالى يعلم الشئ أزلاً مرتبطاً بزمان وجوده ومكانه فيعلم – أزلاً – أن الشئ الفلاني يوجد في وقت كذا ومكان كذا والأشياء توجد في مكانها وزمانها المعلومين لله تعالى أزلاً ولا

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٢٨٠ – ٢٨١ .

يتغير علم الله ، فوجود الشئ في الماضى أو في الحاضر أو في المستقبل معلـــوم لله تعالى في الأزل ولا يتغير علم الله وتقريبا للأذهان يقال : (توجد المرآة فترى فيـها الصور توجد وتنعدم تتغير الصورة والمرآة واحدة ، فكذلك علم الله تنكشف لـه الأشياء المتعددة المتغيرة وهو واحد لا يتغير وهذا واضح ، ولكن الذي يشوش على الأذهان هو الخلط بين العلم بحصول الشئ وبين الأخبار عن حصوله والواقـع أن الفرق بينهما واسع فإن العلم بحصول الشئ في الماضي والحاضر والمستقبل واحد لا يتعدد ولكن الإخبار يتعدد ، فإذا كان الشئ قد وقع فعلا عبرنا عنه بمـا يفيـد الماضي وإذا كان سوف يحدث في المستقبل عبرنا عنه بما يفيد الاستقبال وإذا كـان حاضراً عبرنا عنه بما يفيد الحضور) [1] .

ويتضح هذا أكثر إذا ما جاءنا خبر صادق يقول أن فلانا سيدخل الدار غـداً في الساعة العاشرة صباحاً ، وعلمنا ذلك ودام علمنا به و لم يطرأ على علمنا سـهو أو غفلة ودخل الشخص الدار في الوقت المحدد ، فعلمنا هو هو لم يتجدد فإنـه لم يتغير بالرغم من أن العلم سابق على دخول الدار، من هنا يتضح أن العلم بما كـان وبما سيكون وبما هو كائن علم واحد لا تعدد فيه ، هذا عن الخلاف في وحـدة العلم .

إحاطة علم الله لجميع الأشياء :

أجمع الأشاعرة أن الله يعلم بعلمه جميع المعلومات مع تفاصيلها وكثرها، وهذا القول يؤكد حقيقة العناية الإلهية وشمولها لكل مخلوق صغر أم كبر على عكس مـن يذهب من الفلاسفة من أن علم الله مختص بالكليات والأشياء على الجملـة دون

---

(١) عمدة أهل التوفيق والتسديد بشرح الحامدي ص ٢٨١ – ٢٨٢ .

تفصيل ودون الجزئيات الزمنية ولما وجدوا أن هذا يحد من شمول العلم الإلهي وجعلـــه قاصراً على أشياء دون اشياء برروا ذلك بأن الله ليس في حاجة إلى العلم بالجزئيات لمـــا تنطوي عليه من خسة ونقص وعملاً بمبدأ اخترعوه وهو أن العلم يجب أن يكون مـــن جنس العالم وليس أقل منه (ولقد أكد الأشاعرة علم الله بنفسه وبالأشياء الأخـــرى وذلك رداً على من يقول من المعتزلة كمعمر أن الله غير عالم بنفسه وإن كان يعلم غيره . **فكيف يعلم الإنسان نفسه ولا يعلم الله نفسه ؟**)[١] ، وإذا كان معمر قـــال بذلك خوفا من إنقسام الذات الإلهية التي تعلم بنفسها إلى موضوع معلـــوم وذات عالمة ، وهذا يعدد الذات ويترتب عليه إيجاد نوع من التثنية أو التكثر في الـــذات الإلهية الواحدة [٢] .

نقول أن ذلك الذي كان يخشاه معمر وإن انطبق على المعلومات البشـــرية وعلمها من حيث حاجتها إلى موضوع يدرك وذات مدركة إلا أنه لا يمتـــد إلى الذات الإلهية التي هي كما قلنا من قبل العلم والعالم والمعلوم في نفس الوقت ومـــن نفس الجهة كما أن الأشاعرة قد أكدوا العلم الإلهي بتفاصيل الموجودات من غـــير حس ولا بديهة ولا استدلال .

يقول البغدادي (أجمع أهل الحق أن علم الله واحد ليس بضروري ولا مكتسب ولا عن استدلال ، وأجمع على أنه محيط بجميع المعلومات يعلم به ما كان قد علـــم به جميع معلوماته ما كان منها وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف يكـــون وقد علم به أيضاً استحالة المحالات وعلمه بنفسه) [٣] .

---

(١) أصول الدين للبغدادي ص ٩٥ ط. استانبول بتركيا ط. أولى ١٩٢٨م أبي منصـــور عبـــد القـــاهر البغدادي ، فلسفة المعتزلة د. ألبير نصري نادر ص ٥٧ د. أولى ١٩٥٠م نشر دار الثقافة بالأسكندرية.

(٢) فلسفة المعتزلة د. ألبير نصري نادر ص ٥٧ بتصرف .

(٣) أصول الدين لأبي منصور عبد القاهر البغدادي ص ٩٥ ط. استانبول بتركيا ط. أولى ١٩٢٨م .

وهم في ذهابهم إلى ذلك إنما كان قصدهم الرد على الرافضة ، ومنـــهم زرارة ابن أعين الذي كان يرى أن الله لا يعلم الشئ قبل كونه [١] .

وكأن العلم لا حق للمعلوم وليس سابقا عليه، بل إن شئت فقلت أن العلـــم الإلهي هو علة وسبب لوجود الأشياء المعلومة [٢] . فالله يعلم الشئ قبل كونه وهو وجوده في العقل الإلهي وعند كونه أي أثناء عملية الخلق أو التكوين للأشياء وبعد كونه ؛ أعني بعد تحققه بالفعل وهذا العلم بعد الوجود هو ما يسمى بالمدد الربـاني أو العناية الإلهية التي تمد الشئ باستمرار الوجود وتحفظه من الفناء إذ علـى حـد تعبير الكندي لو أمسك الله عن حفظه للعالم لدثر وهلك دفعة واحدة وهذا الحفظ يكون عن طريق العلم واستمرار العلم الإلهي ، لكن إذا كان العلم محيطاً بكل شئ حاضراً كان أو ماضياً أو مستقبلاً ويتعلق العلم بجميع المعلومات الواجب منـــها كذات الله وصفاته والجائز والمستحيل وإذا كان العلم كذلك فكيف يتعلق القـديم الأزلي بالجزئي المتغير ومعلوم أن التغير من المعضلات التي جعلت قدامى الفلاسـفة من أمثال أرسطو ينفي العلم الإلهي عنها ، وبعبارة أخرى: ما صلة علـم الله الأزلي بالمعلومات المحدثة في نظر الأشاعرة ؟ (يكاد يتبنى الأشعري موقف المعتزلة بصـدد صلة علم الله الأزلي بالمعلومات المحدثة إذ يستوي العلم بما كان وما هو كائن ومـا سيكون فلا يتباين علم الله بالماضي عن علمه بالمستقبل وبذلك لا مجـال للقـول بتغير العلم إذا تغير المعلوم من معدوم إلى موجود ، لقد أثبتت الأشاعرة العلم لمـا

---

(١) نفس المرجع لأبي منصور البغدادي ص ٩٥ .

(٢) قال الخيالي أن (العلم بالوقوع تابع للوقوع ، وكذا نقل اليوسي عن القرافي أن قولهم تعلـق العلم سابق رتبة على تعلق الإرادة والقدرة محمول على العلم بذات الشئ أما بوقوعه فمتأخر) الدليل الصادق على وجود الخالق تأليف عبد العزيز عبد الرحمن جاب الله ط. المؤيد .

هو موجود ولكن إذا كان المعلوم الموجود حادثا وكل ما سوى الله حادث فكيف يكون علم الله بذلك قديما ؟) [١] .

يصطنع الأشعري الموقف المعتزلي إذ لا إنفكاك له عنه بعد إثبات أزلية العلم . يقول الأشعري (أن علم الله محيط بكل شئ حاضراً كان أو ماضياً أو مستقبلاً ويتعلق بجميع المعلومات الواجب منها والجائزة والمستحيل وهو علم واحد قديم لا تتجدد له صفة ولا يتعاقب عليه حال ، لأن القديم لا يطرأ عليه التغير وكما أن إضافة الوجود الأزلي إلى الكائنات الحاصلة في الأزمان المختلفة لا يؤدي إلى تغير ذاته بتغير الأزمنة ، فكذلك علمه لا يتغير بتغير المعلومات في أحوالها المختلفة فإن وظيفة العلم أن يدرك المعلوم على ما هو عليه من غير أن يكسبه أو أن يكتسب منه صفة ، والمعلومات إنما تختلف لذاتها لا يتعلق العلم بها) [٢] .

وتعلق العلم بها لا يؤدي إلى اختلافه باختلافها، ولكن ماذا نصنع إذا كان الله يعلم قبل وجود زيد مثلا أنه سيوجد ثم بعد ذلك وجد إن بقى العلم الأول على حالة ، بمعنى أنه ظل بعد وجود زيد يعلم أنه سيوجد فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وإن إنعدم العلم الأول وحصل العلم بأنه وجد لزم تغير العلم المؤدي إلى تغير القديم ، والقديم لا يتغير وإن حصل العلم بأنه سيوجد مع العلم بأنه وجد فقد اجتمع المحال في ذاته . فكيف أجاب عن ذلك الأشعري ؟

يقول (أنني لا أدعي أن الله يعلم عدم وجود زيد بعنوان أنه سيكون مع علمه بوجوده بعنوان أنه قد كان ، بل أقول أنه يعلم عدم الوجود في وقت العدم ويعلم

---

(١) في علم الكلام دراسة فلسفية د. أحمد محمود صبحي ص ٤٦٨ - ٤٦٩ ط. مؤسسة الثقافة بالأسكندرية ١٩٧٨م .

(٢) د. حمودة غرابة أبو الحسن الأشعري ص ١٠٥ .

الوجود في وقت الكون إلا أن العلم بأنه سيكون هو بعينه علم بالكون بوقت الكون ، كما أن العلم بالوجود في وقت الوجود وعلم بالعدم أيضا قبل ذلك الوجود والعلم بالعدم قبل الوجود هو ما يعبر عنه بأنه سيكون ، وإذاً فهما علم واحد لا علمان متغايران) (١) .

يقول الشهرستاني في توضيح ذلك : (لو علم إنسان قدوم زيد غداً بخبر صادق أو غيره وقدرنا بقاء هذا العلم على مذهب من يعتقد جواز البقاء عليه ، ثم عدم زيد و لم يحدث لهذا الإنسان علم بقدومه لم يفتقر إلى علم آخر بقدومه إذا سبق له العلم بقدومه في الوقت المعين ، وقد حصل إذ لو قدرنا أنه لم يتجدد له غفلة وجهل استحال أن يقال لم يعلم وجوده ، بل يجب أن يقال تنجز ما كان متوقعا وتحقق ما كان مقدرا وحصل ما كان معلوماً والتفرقة التي يجدها هذا الإنسان في نفسه قبل قدوم زيد وبعده لا تعود إلى تجدد العلم ، بل تعود في حقه كإنسان إلى إحساس وإدراك لم يكن ، أما بالنسبة لله فلا توجد هذه الحالة (لأنه لا تفرقة بين المحقق والمقدر والمنجز والمتوقع فالمعلومات كلها بالنسبة إلى علمه تعالى على وتيرة واحدة) (٢) .

وإذا كان الأشعري ومن تابعه يؤكدون على شمول العلم فإنهم يستأنسون بالآيات التي تدل على إحاطة علمه بجميع الأشياء حتى الجزئيات المتغيرة . قال تعالى : ﴿ **عَالِمُ الغَيبِ فَلا يُظهِرُ عَلَى غَيبِهِ أَحَدًا** ﴾ (٣)، ﴿ **لاَيَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرضِ وَلا أَصغَرُ مِن ذَلِكَ وَلا أَكبَرُ إِلاّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ** ﴾ (٤)

---

(١) أبو الحسن الأشعري د. حمودة غرابة ص ١٠٥ – ١٠٦ .

(٢) نهاية الأقدام للشهرستاني ص ٢١٨ ، ٢١٩ .

(٣) سورة الجن الآية : ٢٦ .

(٤) سورة سبأ الآية : ٣ .

الأشعري إذاً أقحم نفسه في مشكلة كيفية علم الله بالجزئي المتغير وكان حله على أساس أن العلم بأنه سيوجد هو نفس العلم بأنه وجد ، فالعلم واحد لم يتغير فما معنى ذلك في رأيه وهل هو مسلم له ؟

(أنني لا أخفي إعجابي بهذا التحليل البارع الذي لجأ إليه الأشعري كما روى ذلك عنه الشهرستاني في كتابه نهاية الإقدام للبرهنة على أن العلم بأن محمداً مثلا سيكون هو نفسه العلم بأنه قد كان فعلا وذلك أن العلم بأنه سيكون معناه بعد التحليل عدم بعده وجود وأن العلم بأنه قد كان معناه وجود قبله عدم ، ولا شك أن المعنيين بذلك متساويان فهما شئ واحد لا شيئان عمق وبراعة لاشك من الأشعري، ولكني مع ذلك أعتقد أنهما علمان لا علم واحد، لأن العلم بعنوان أن محمداً سيكون تعلق بالعدم الذي يتبعه وجود فيما بعد والعلم بأن محمداً قد كان تعلق بالوجود الذي سبقه عدم ، ففي الحالة الأولى علم بأن محمداً معدوم وإن كان سيوجد، وفي الحالة الثانية علم بأن محمداً قد وجد فعل وإن كان ذلك الوجود قد نشأ بعد عدم فهما علمان لا علم واحد ، وهذا ما يسلم به كثير من الأشاعرة أنفسهم الذين لجأوا إلى القول بأن العلم إضافة وأن كثرة الإضافات لا تؤدي إلى كثرة في الذات كما أن تغير الإضافات التابع لتغير الجزئيات المتقلبة لا يؤدي إلى التغير في الذات) [1] .

يقول سعد الدين التفتازاني : (والحق أن العلمين ؛ أي بأنه لم يكن ثم كان متغايران وأن التغير في الإضافة أو العالمية لا يقدح في قدم الذات) [2] .

---

(١) أبو الحسن الأشعري د. حمودة غرابة ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

(٢) المقاصد جـ٢ ص ٩٢ .

ويؤكد ذلك أيضاً صاحب مخطوطة [١] : (أن لعلمه تعلقات أزلية بكل ما يصح أن يعلم وتعلقات متجددة بالمتجددات من حيث تجددها ووقوعها في أزمنة والتغير في التعلقات والإضافات لا يضر بكماله ، لأن ذلك التجدد ليس بنقصان في ذاته ، بل لأن كماله يقتضي أن لا يكون التجدد حاصلاً له في الأزل لنقصانه كما أن الممتنع لا تتعلق به القدرة لنقصانه لا لنقصان في ذاته) .

ومن هذا نعلم أن العلم صفة تتعلق بالفعل بكل ما يمكن أن يعلم واجباً كان أو ممتنعاً أو ممكناً ، فهو يتعلق بجميع المعلومات إلا أن علمه بالمتجددات ؛ أي بما يحدث من الحوادث وما يجد فيها يكون على وجهين : علم غير مقيد بالزمان وهذا العلم أزلي أبدي فهو لا يتغير ولا يتبدل . وعلم مقيد بالزمان أي بوقت حدوث الحادث وهو العلم بالحوادث في أوقات وجودها .

وهذا العلم متناه بالفعل على حسب تناهي المتجددات ؛ أي الحوادث [٢] .

وهذا العلم ذاته لا يتغير وإنما التغير يكون في متعلقاته وهي الحوادث (ومن هنا ذهب بعض العلماء إلى أن للعلم تعلقاً واحداً وهو التعلق التنجيزي القديم باعتبار أن علم الله حاصل له أزلاً وأبد بكل شئ) [٣] .

---

(١) رسالة مخطوطة بعنوان (في علم الله القائم بذاته) ص ٩ بجامعة القاهرة لا يعلم صاحبها فهي مجهولة وهي متروكة للمحقق .

(٢) القول المفيد في علم التوحيد ص ١٣٨ أبو دقيقة ، شرح السنوسية ص ١٦ مخطوطة بدار الكتب رقم ١٧٩ توحيد ، حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص ٨٩ ، ٩٠ لمؤلفها الشيخ محمد السنوسي .

(٣) محاضرات في العقيدة والأخلاق د. محمد شمس الدين إبراهيم ود. عوض الله حجازي ص ٤٧ ط. أولى ب (٤٢١٨٥) دار الكتب ١٩٧١م .

ورأى البعض أن العلم له تعلقان تنجيزي قديم وهو تعلقه بالواجب والمستحيل والممكن قبل وجوده ، وتعلق تنجيزي حادث وهو التعلق الخاص بالممكنات حين حصولها ووجودها بالفعل (١) .

وليس للعلم تعلق صلوحي قديم ، لأن الصالح يعلم ليس بعالم ولا يجري على قياسه الإرادة ، لأن وجود الإرادة مع عدم تعينها لشئ لا نقص فيه فلا نقص فيمن يصلح أن يعين و لم يعين والنقص فيمن يصلح أن تنكشف له الأشياء و لم تنكشف مع ثبوت وصفي العلم والإرادة فإن لم يعين لاختياره ومن لم تنكشف له الأشياء بل غابت عنه فذلك لجهله (٢) .

وأثبت بعضهم للعلم تعلقاً صلوحياً على معنى أن وجود زيد الذي علمه الله في الأزل وأنه يحصل فيما لا يزال يوم كذا يصلح علمه لأن يتعلق بعدمه في ذلك اليوم بدلا عن وجوده ؛ بمعنى أنه لو فرض تعلق علم الله به وإن لم يتعلق بوجوده لم يزل على ذلك محال (٣) .

الأدلة على عموم إحاطة علم الله بالأشياء :

من خلال عرضنا لآراء الأشاعرة نستطيع القول بأنهم يرون أن العلم الإلهي يشرف على كل شئ إشرافا تاماً ويهيمن على أطوار الموجودات هيمنة كاملة ، لأن علم الله محيط بجميع الأشياء واجبها ومستحيلها وجائزها موجوداً أو معدوماً فعدد ما في صحاري الأرض من رمال ، وعدد ما في بحار الدنيا من قطرات ،

---

(١) نفس المرجع ص ٤٧ ط. أولى ١٩٧١م د. محمد شمس الدين إبراهيم و د. عوض الله حجازي.
(٢) حاشية الدسوقي ص ٨٩ على شرح أم البراهين .
(٣) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص ٩٠ (٢٤٥٨٨ ب دار الكتب) .

وعدد ما في الأشجار من ورقات ، وعدد ما في الأغصان من ثمار وما في السنابل من حبوب وما في رؤوس البشر وجلودهم من شعر ، ثم ما يمكن أن يطرأ على هذه الأعداد الكثيرة من أحوال شتى وما تحتاجه إليه في وجودها من قوى متجددة وما يعتريها من أوصاف متغايرة، ذلك كله يستوعبه شعاع واحد من أشعة العلم التي لا تدري عقولنا من كنهها إلا قليلاً ﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ . أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ .. ﴾ [1] .

استدل الجمهور على إحاطة علمه بالنقل والعقل [2] .

أما النقل فآيات كثيرة منها : ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [3] .

والمراد من الشئ الأمر واحد من الأمور، ومنها قوله تعالى :﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾ [4] .

والغيب ما لا يصل إليه علم الممكن واللام في الغيب للاستغراق ، لأنه لا عهد والمقام يقتضي الاستغراق ومنها قوله : ﴿ .. عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ .. ﴾ [5] .

﴿ يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ ﴾ [6] .

﴿ .. وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ [7] .

---

(١) سورة الملك الآيتان : ١٣ ، ١٤ .

(٢) المواقف جـ ٨ ، القول المفيد في علم التوحيد ص ١١٥ الشيخ محمود أبو دقيقة ١٩٣٤م المطبعة المليجية ، المقاصد لسعد الدين التفتازاني جـ ٢ ص ٨٧ .

(٣) سورة الحجرات الآية : ١٦ .

(٤) سورة الحشر الآية : ٢٢ .

(٥) سورة سبأ الآية : ٣ .

(٦) سورة غافر الآية : ١٩ .

(٧) سورة الطلاق الآية : ١٢ .

هذه النصوص تشهد بشمول علمه وإحاطته بجميع الأشياء [1] .

أما العقل : فهو أن العلم لازم لذاته تعالى لأنه كمال في حق الله [2] .

يقول التفتازاني في شرحع على العقائد (فلا يخرج من علمه وقدرته شـــئ لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار إلى مخصص مع أن النصــوص بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شئ عليم وهو على كل شئ قدير لا كمـــا يزعم الفلاسفة أنه لا يعلم الجزئيات) [3] .

وبناء على أن العلم كمال في حقه تعالى (ونسبته إلى كل المعلومات على السواء ، فتخصيصه بالبعض دون البعض لابد له من مخصص فيكون محتاجاً إلى المخصص ليحدد دائرة علمه الموجب كمالاً له ، فيكون محتاجاً في كماله إلى الغير وهو المخصــص فيكون في ذاته ناقصاً وهو محال، وإذا ثبت أن قصر علمه على بعض الأشياء يؤدي إلى نقص فهو محال فثبت عموم علمه وإحاطته بجميع الأشياء) [4].

ولقد كان الفخر الرازي مع المتكلمين في أن الله يعلم الكليات والجزئيات وأخذ في أكثر مؤلفاته بدليلهم الذي يسوقونه على شمول العلم يقول : أن الله حي والحي يصح أن يكون عالما بكل المعلومات ، فلو اختص علمه ببعض دون بعض لافتقــر إلى مخصص ولكن الله لا يفتقر إلى شئ، لأنه واجب فهو عالم بكل شئ ولكنـه في المطالب العالية [5] .

---

(١) المقاصد لسعد الدين التفتازاني جـ ٢ ص ٨٢ - ٨٨ .

(٢) المقاصد لسعد الدين التفتازاني جـ ٢ ص ٢٨٨ .

(٣) التفتازاني في شرحه على العقائد النسفية ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

(٤) المسائل الخمسون للرازي ص٣٦٥ القول المفيد لأبو دقيقــة ص١١٥، الأربعــين للــرازي ص١٣٦ المحصل ص ١٢٧ للرازي ، المعالم في أصول الدين ص ٤٢ للرازي .

(٥) المطالب العالية للرازي - مخطوط بدار الكتب جـ ١ ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

لم يستحسن هذا الدليل بل فضل عليه دليلا آخر ، وهو أن الله منزه عن النقص والجهل نقص فيجب أن يكون عالما بكل المعلومات والواقع كما يرى صاحب رسالة الفخر وآرائه [١] .

إن هذين الدليلين إن هما إلا صورتان لدليل واحد وهو وجوب تنزه الله عن كل نقص ، وهذا واضح في الدليل الثاني .

أما الأول فيقول الافتقار نقص فيجب أن يتعالى الله عنه فلا فائدة إذن من تفضيل إحدى الصورتين على الأخرى ما دامتا تطبيقا لمبدأ واحد .

وعلى ذلك فإذا كان الفلاسفة الإلهيون يقولون بالعلم بالكليات فحسب حتى لا يحدث تغير في علمه تعالى ، فإن هذا عند المتكلمين يعد خطأ (لأن التغير في الإضافات لا يوجب تغيرا في الذات وكذلك كونه عالما بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم تتغير تلك الإضافة فقط) [٢] .

معنى هذا أن التغير إنما هو في الإضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية كالقدرة التي تتغير نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه وإن لم تتغير في نفسها وتغير الإضافات جائز لأنها أمور اعتيادية لا تحقق لها في الخارج [٣].

فلم لا يجوز القول بأن ذاته المخصوصة موجبة للعلم بكل شئ بشرط وقوع ذلك الشئ ؟ فعند حصول كل واحد من الأحوال ، تقتضي ذاته المخصوصة العلم بتلك الأحوال [٤] .

---

(١) الفخر وآرائه الكلامية د. محمد الرزكاني بجامعة القاهرة ص ٣١٣ .

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ١٢٧ .

(٣) تجريد الاعتقاد ص ١٥٨ . (٤) معالم أصول الدين للرازي ص ٤٢ .

المتكلمون إذن يردون على الفلاسفة قائلين أنه ليس هناك صعوبات تنشأ عن الاعتقاد بأنه تعالى يعلم الكليات والجزئيات ؛ إن هذا العلم لا يؤدي إلى تغير ذاته تعالى بل التغير في الإضافات لأن (العلم عندنا إضافة أو ذات حقيقية ذات إضافة ، فعلى الأول يتغير نفس العلم ، وعلى الثاني تتغير إضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم في صفة موجوده، بل في مفهوم اعتباري وهو جائز هذا بالاضافة إلى أن العلم بأن الشئ وجد وأنه سيوجد واحد فإن من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً، فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن إذا كان علمه هذا مستمراً بلا غفلة مزيلة له ، وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد له يعلم به أنه دخل الآن لطريان الغفلة عن الأول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم إلى وجود تغير في علمه [1] .

معنى هذا أن المتكلمين يفرقون بين العلم الإلهي والعلم الإنساني ، فعلمه تعالى ليس علما زمانيا؛ أي واقعا في زمان كما يعلم الواحد منا الحوادث التي تقع في أزمنة متعينة فما حدث من هذه الحوادث في ذلك الزمان كان حاضراً عند الواحد منا وما حدث قبله أو بعده كان ماضيا أو مستقبلا ، أما علم الله فلا يختص بزمان معين وإذا كان علمه تعالى لا يختص بزمان معين، فإنه بالتالي لا يكون فيه حال حاضر وماض ومستقبل ومن هنا يكون (الله عالما بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها وقع في الماضي وبعضها سيقع في المستقبل ، إذ أن العلم بها من هذه الجهة يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الأزمنة ثابتا أبد الدهر ، فالموجدات منذ الأزل إلى الأبد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وسيكون وكائن أي ماض وحاضر ومستقبل ، بل

---

(١) المواقف جـ ٨ ص ٧٤ – ٧٥ .

الموجدات حاضرة عنده في أوقاتها ، فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها) [١] .

وهكذا يتابع المتلكمون نقدهم للفلاسفة ، أن الفلاسفة إذا كانوا يقولون بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات أو يعلمها من حيث هي كلية، فإن المتكلمين يجادلونهم في قولهم هذا، كاشفين عن التناقضات والأخطاء التي وقعوا فيها ، يقول سيف الدين الآمدي في كتابه : غاية المرام في علم الكلام (وما اعتمد عليه في اختصاص التعلق بالكليات دون الجزئيات فباطل أيضاً، فإن تعلق العلم بالكائنات مما لا يوجب تجدد العلم ولا الجهل من سبقه ، إذ السابق هو العلم بأن سيكون والعلم بأن سيكون الشئ هو نفس العلم بكونه في وقت الكون من غير تجدد ولا كثرة ، وإنما المتجدد هو نفس المتعلق والتعلق به وذلك مما لا يوجب تجدد المتعلق بعد سبق العلم بوقوعه في وقت الوقوع وفرض استمراره إلى ذلك الوقت ، فإنا لو رفعنا كل علم حادث من النفس لم يكن في حال حدوثه غير معلوم، وإلا كان العلم بأن سيكون في وقت كونه مع القول بفرض استمراره جهلا وهو محال) [٢] .

ولعلنا إذا رجعنا إلى البطليوس في كتابه (الحدائق في المطالب العالية الفلسفية) استطعنا أن ندرك كيف يدور الحوار بين المتكلمين والفلاسفة حول علم الله وهل هو علم بالكليات أم علم بالجزئيات ؟ (فالمتكلمون يردون على الفلاسفة قائلين : من أين فرقتم بين الأمرين ؟ فإن قالوا - أي الفلاسفة - لأن الجزئيات تدخل تحت الزمان وتتغير بتغيره وتحتاج في معرفتها إلى الحواس الخمس ، والكليات التي هي الأنواع والأجناس لا تدخل تحت الزمان ولا تغير بتغيره ولا تحتاج في معرفتها إلى الحواس الخمس ، فجوابنا عن هذا - أي جواب المتلكمين - أن نقول لهم :

---

(١) المواقف جـ ٨ ص ٧٥ - ٧٦ .

(٢) غاية المرام في علم الكلام ص ٨١ ، ٨٢ سيف الدين الآمدي تحقيق د. حسن عبد اللطيف .

ألستم تعلمون أن الإنسان إنما يعلم الكليات بمشاهدة الجزئيات الواقعة تحت الزمان والاستدلال عليها بالمقدمات الغريزيات؟ فهل تزعمون أن الله تعالى يدرك الكليات بهذا السبيل ؟ فإن قالوا : نعم شبهوه بالبشر، وقلنا لهم : إذا جاز عندكم أن يشبهه في علم الكليات . فما الذي يمنع أن يشبهه في علم الجزئيات ؟ وإن قالوا : لا يجوز أن يعلم الكليات على نحو ما يعلمها البشر ، وإنما يعلمها بنوع آخر من العلم لا يكيف ولا يشبه علم البشر قلنا : فما المانع أن يعلم الجزئيات بهذا العلم ولا فرق ؟ (١)

وبعد : فإني اعتقد أن البحث في كيفية علم الله بالأشياء جرأة لا مبرر لها ، لأن الإنسان الذي يعلم الأشياء بعلم حادث عاجز كل العجز عن تحديد كيفية علمه بالأشياء تحديداً قاطعاً و لم يستطع علم النفس رغم ما يبذله المشتغلون به من تضحيات أن يقدم لنا نظرية صحيحة في كيفية المعرفة البشرية . فكيف بكيفية المعرفة عند الخالق جل وعلا ؟

إنني اعتقد استجابة ونزولا عند رأي الشرع أن الله عالم وأن له علما وجوديا ؛ بمعنى الصفة القائمة به ، ولكن كيف تدرك هذه الصفة هذه المعلومات ؟ هذا طمع في غير مطمع وتجاوز من الإنسان لحدوده التي عجز في حلها عن إدراك معرفته البشرية .

ولكنني أضيف إلى ذلك عقيدة أخرى وهي أن كل ما يلزم علمنا الحادث من اشياء مستحيلة على الله كالكثرة والتغير ، فعلم الله خال منها وأقرر مع ابن رشد أن الله يعلم الأشياء علما مقارنا بالزمان فيعلمها حال كونها معدومة بعنوان

---

(١) الحدائق في المطالب العالية الفلسفية ص ٥٩ للبطليوس .

كونها معدومة ويعلمها بعد وجودها بعنوان كونها موجودة ولا يلزم من ذلك التغير في ذاته ، لأن التغير إنما يلزم عن العلم الحادث والله يعلم الأشياء بعلم قديم وليس كل ما يلزم الحادث يلزم القديم ، لأن التمايز بين النوعين يؤدي إلى التمايز بين ما يلزمها وحسبي ذلك عقلاً وعقيدة [١] .

رد على إتهام موجه إلى إمام الحرمين :

بعد أن عرضنا رأي المتكلمين وقررنا أنهم جميعا يؤكدون شمول العلم الإلهي وإحاطته لكل ما صغر وكبر ، نريد أن نرد على حملة فحواها : إتهام إمام الحرمين بأنه ينكر علم الله للجزئيات وأنه صرح بأن الله يعلم الكليات فقط ، ومن الغريب والعجيب أن نفس الإتهام فقد ألصق بتلميذ الجويني الأول الإمام الغزالي ، وأول من أشار إلى هذه الإتهامات وحاول تفنيدها وإبعاد الشبهة عن الجويني هو تاج السبكي في كتابه (طبقات الشافعية) والإتهام والدفاع يتضمن كل منهما في حد ذاته أنه لا خلاف بين الأئمة في تكفير من يعتقد هذه المقالة ، فالقول بأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات يستحق قائله صفة الكفر والإلحاد ، وهذا ما فعله الإمام الغزالي في عرضه ونقده للفلسفة المشائية ، ولهذا تستحق هذه المسألة العناية التامة، أما عن مسألة علم الله للكليات دون الجزئيات .

(فإن الذهبي [٢] قد اتهم الإمام لا عن إطلاع على مصنفاته الكلامية التي تتضمن قوله في علم الله وإنما أغلب الظن أنه سمع من طلبة الحنابلة فاعتقدها ، أو

---

(١) أبو الحسن الأشعري ص ١٥٨ د. حمودة غرابة – طبع بجمع البحوث الإسلامية .

(٢) الذهبي هو : أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايزمان التركماني وهو شافعي توفى عام ٧٤٨ هجرية .

كما قال السبكي أن الذهبي نقل ذلك الطعن عن المازري [1] في شرح البرهان) . ويعقب السبكي على ذلك بأن الذهبي والمازري لا يدريان صناعة الحديث [2].

وهنا يدافع السبكي عن إمام الحرمين بقوله : بأن الإمام قد نص في كتبه الكلامية بأسرها على كفر من ينكر العلم بالجزئيات ثم يؤكد هذا بالرجوع إلى كتب الجويني نفسها الكلامية ، فوجد إحاطة علم الله بالجزئيات أمراً مفروغا منه وأصلا مقرراً يكفر من خالفه، فقد قال في الشامل بصدد إقامة الدلائل على الحياة والعلم بعد أن قرر إجماع الأمة على بطلان من يثبت علمين قديمين ما نصه : (فلم يبق إلا ما صار إليه أهل الحق من إثبات علم واحد قديم متعلق بجميع المعلومات) [3].

وقال في الإرشاد بمناسبة مسألة تقرير العلم القديم مانصه (ومما يتمسكون به أن قالوا علم الباري سبحانه وتعالى على زعمك يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات على التفصيل) . وكذلك في البرهان في باب النسخ صرح بأن الله يعلم على سبيل التفصيل كل شئ فإذا كان قد ذكر ذلك كله فأنا على قطع بأنه معترف بإحاطة العلم بالجزئيات .

والسبكي يرى أن علم الله محيط بالكليات والجزئيات جليلها وحقيرها وتكفير من يخالف في واحد من الفعلين واعتقاد أن هذا – الإمام الجويني – برئ من المخالفة في ذلك ، بدليل تصريحه في كتبه الكلامية بذلك و لم ينقل أحد من الأشاعرة عنه ذلك مع تتبعهم لكلامه ، ومع أن تلاميذه وتصانيفه ملأت الدنيا و لم

---

(١) والمازري هو : محمد بن علي بن عمر التميمي المازري يكنى أبا عبد الله وأصله من مازر مدينة في جزيرة صقلية توفي عام ٥٣٦ هجرية .

(٢) د. فوقية حسين الجويني ص ٢٠٧ .

(٣) الله والإنسان والعالم د. محمد جلال أبو الفتوح ص ٤٠٧ .

يعرف أن أحداً عزا ذلك إليه وهذا برهان قاطع على كذب من تفرد بنقل ذلـــك عنه فإنه لو كان صحيحا لتوفرت الدواعي على نقله (فالله عالم بكل شــئ فــإذا كانت الأجناس غير متناهية لأنه يعلم الأشياء على ما هي عليه وهي لا تفصيل لهـا حتى يعلمها على التفصيل ، فإن كانت الأشياء مجملة فعلمه بها مجمل وإن كـــانت مفصلة فإن علمه بها مفصل والأجناس المختلفة متباينة بحقائقها فإذا علمها وجـب أن يعلمها مفصلة متمايزة بعضها عن بعض ، وأما أن ذلك مستحيل فــإن كـل معلوم على التفصيل فهو منحصر متناه كما أنه موجود في الخارج فهو منحصـــر متناه لوجوب تشخصها في الذهن كما في الخارج ، فـــالمعلوم علـــى التفصيـــل يستحيل أن يكون غير متناه فما ليس بمتناه يستحيل أن يكون مفصلا متميزا بعضه عن بعض، فإذا تعلق العلم به وجب أن يكون معنى تعلقه استرساله عليه لوجـــوب العلم بالشئ على ما هو عليه من إجمال وتفصيل ، وهذا خلاف مذهب ابن ســينا حيث زعم أنه تعالى لايعلم الجزئيات الشخصية إلا على الوجه الكلي وذلك كفــر صريح) [١] .

وإذا استطعنا رأي الجويني في علم الله لرأينا كيف يؤكد أنه من المســـتحيل على الله أن يريد ما لا يعلمه ، فإذا عرفنا أن إمام الحرمين يوجب القول بصـــانع مختار يريد خلق العالم لأنه أراد ذلك وأن الصانع لم يزل مريداً في أزله لما ســيكون فيما لا يزال وكونه مريداً عين إرادته فلا يمكن أن يكون الله لا يزال مريداً ويكون علمه مقصوراً على الكليات ولا يشمل الجزئيات ، فالجويني يربط الإرادة بـــالعلم فكون الإرادة فيما سيكون لا يزال مرتبطة بجزئيات الحوادث المخلوقة يستلزم أن

---

(١) تاج الدين السبكي – طبقات الشافعية جـ ٣ ص٢٦٠ – ٢٦٨ ، وانظر الله والإنسان والعالم د. جلال أبو الفتوح شرف جـ ١ ص ٤٠٨ .

العلم الذي هو مرتبط بالإرادة مرتبط بالجزئيات [١] .

وكل ما كان يحاول الجويني الدفاع عنه هو عدم التجدد والتغير في الـــذات الإلهية عندما يناقش مسألة الصفات وعلاقتها بالعالم الخارجي، فيذهب إلى أنـه لا يتجدد للباري سبحانه حكم ولا تتعاقب عليه الأحوال، إذ يلزم من تعاقبـها مـا يلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر بل الباري متصف بعلم واحد ومتعلق بما لم يزل وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها ولا يتعــدد علمـه بتعدد المعلومات وإن كانت العلوم حادثة تتعدد بتعدد المعلومات .

* * * *

المعتزلة وتعلقات العلم الإلهي

سبق أن عرضنا مسلك المعتزلة وبدا لنا أنهم ينفون الصفات ولا يقولون بهـا وهم يرجعون الصفات إلى عين الذات، ومع ذلك فإن نفي المعتزلة لصفـات الله لم يمنعها من البحث في بعض الصفات كصفة العلم والقدرة والإرادة والعدل علـى زعم أنها اعتبارات ذهنية وملائمة لنا حسب قول أبي الهذيل العلاف الذي يقـول : (إذا تحدثنا عن علم الله أو عن قدرته مثلا ، فذلك لأننا ننظر إليه تعالى من أوجـه مختلفة في حين أنه تعالى ذات واحدة وأزلية) [٢] .

---

(١) د. فوقية حسين ص ٢٠٧ - ٢٠٨ إمام الحرمين الجويني .

(٢) مقالات الأشعري جـ٢ ص١٧٧ ، ١٧٨ تحقيق محمد محي الدين . مكتبة النهضة . ط. ثانية سنة ١٩٦٩م ، الانتصار للخياط ص ٧٥ ، فلسفة المعتزلة ص ٥٦ د. ألبير نصر نادر ، الملـل والنحل للشهرستاني جـ١ ص ٥٠ تحقيق محمد كيلاني .

ونحن مخلوقات مركبة وحادثة لذلك نلجأ إلى هذه الاعتبارات وخصوصا إننا عاجزون عن إدراك اللامتناهي، ويزيد إبراهيم النظام قائلاً (معنى قولي أن الله عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ...) (١) .

فهكذا لا توجد سوى ذات واحدة أزلية ننظر إليها نظرة تجزئية في حين أن هذه الأجزاء ؛ أعني الصفات غير موجودة البتة فيها فقط طبيعة عقلنا الناقصة العاجزة تلجأ إليها (٢) .

علم الله هو الله

لما نفى واصل ابن عطاء كل صفة عن الله رد جميع الصفات إلى ذات واحدة وزاد أبو الهذيل توكيداً في رد هذه الصفات إلى الذات قائلا : (أن علم الله هو الله هو هو [الله] وأن الله يعلم نفسه ليست بذي غاية ولا نهاية) (٣). فإذاً علم الله لا متناهي كما أن الذات لا متناهية .

قدم علم الله

ترى المعتزلة أنه لما كان علم الله هو الله ولما كانت ذاته تعالى تتصف بالقدم، فإذاً علمه قديم ؛ وهذه نقطة في غاية الأهمية عند المعتزلة ولا ينفك أبو الهذيل

---

(١) مقالات الأشعري جـ٢ ص ١٧٩ تحقيق محمد محي الدين. ط. ثانية ١٩٦٩م ، فلسفة المعتزلة ص ٥٦ د. ألبير نصر نادر نشر دار الثقافة بالأسكندرية صنة ١٩٥٠م .

(٢) فلسفة المعتزلة ص ٥٦ د. ألبير نصر نادر .

(٣) الانتصار للخياط ص ٨ ، ٧٥ ، ١٠٨ ، ١٢٣ . فلسفة المعتزلة ص ٥٦ ، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد تأليف أبي الحسين الخياط المعتزلي . تحقيق د. نيبرج . مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م (رقم الكتاب بدار الكتب ١٩٦٨٧ ب) .

والنظام وغيرهم من المعتزلة يرددون القول بقدم العلم [١] .

يقول الأشعري في مقالاته (اتفقت المعتزلة على أن الباري ليس بذي علم محدث يعلم به) [٢]. وهذا رد على من يتهم المعتزلة بالقول بحدوث العلم وأن المعتزلة قد اتهموا بهذا القول على لسان الشيخ الغزالي وجعل بعضهم يقول لحدوث العلم ، والحق أنهم برآء من ذلك [٣] .

يقول هشام الفوطي مؤكداً قدم العلم عند المعتزلة وأزليته (أن الله لم يزل عالما لنفسه لا يعلم سواه قديم لا يعلم محدث وأن الله لم يزل عالماً بأنه سيخلق الدنيا ، ثم يفنيها ثم يعيد أهلها فريق في الجنة وفريق في السعير) [٤] .

وهذا أيضاً القاضي عبد الجبار في أصوله الخمسة مؤكداً أزلية العلم نافيا عن الله نقيضهُ ، فيقول : (يلزم المكلف معرفة أن الله كان عالما فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل أو سهو) [٥] .

والواقع أنه لم يقل بأن الله يعلم بعلم محدث ، أي حاصلا بعد أن لم يكن إلا هشام بن الحكم والكرامية . أما المعتزلة والكلامية والأشاعرة والماتريدية فإن الله عندهم عالم فيما لم يزل مع الاختلاف في إثبات الصفات أزائدة هي أو نفس

---

(١) الخياط أبي الحسين المعتزلي من كتاب الانتصار . تحقيق د. نيبرج ص ٨ ، ٧٥ ، ١٢٣ مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م رقم ١٩٦٨٧ ب ، فلسفة المعتزلة ص ٥٩ د. ألبير نصر نادر .

(٢) مقالات الأشعري جـ١ ص ٢٧٩ ط. ثانية . تحقيق محمد محي الدين ١٩٦٩م .

(٣) تهافت الفلاسفة جـ ١ ص ٢١٥ تحقيق د. دنيا .

(٤) الخياط - الانتصار ص ٦٠ ، فلسفة المعتزلة ص ٥٩ .

(٥) الأصول الخمسة ص ١٦٠ للقاضي عبد الجبار .

الذات ، يستدل القاضي عبد الجبار على أن الله ليس عالما بعلم محدث بأنه لو كان عالما بعلم محدث فلابد له من محدث، وهذا المحدث إما أن يكون القديم نفسه أو يكون غيره من القادرين بالقدرة وهو مستحيل [١] .

ثم يقول القاضي موضحاً ذلك (أما الذي يدل على أنه تعالى كان عالما فيما لم يزل فهو أنه لو لم يكن عالما فيما لم يزل وحصل عالما بعد إذ لم يكن لوجب أن يكون عالما بعلم متجدد وذلك فاسد ...) [٢] . وإذا كان علم الله قديما وهو الله فعلم الله لا يتناهى .

رأي أبو الهذيل العلاف :

ولما كان علم الله هو الله وكان الله لا يتناهى فإنه ليس لعلم الله نهاية (ولما كان الله يعلم ذاته وكانت ذاته ليست بذات غاية ولا نهاية فإنه ليس لعلم الله غاية أو نهاية) [٣] .

ولا يقال في تفسير قوله كما نسب ابن الراوندي ذلك كذبا إلى العلاف في تفسير قوله (وهو بكل شئ) أنه لما كان الكل يوجب الحصر والنهاية – أي لما كانت الأشياء متناهية – لوجب ذلك أن يكون لعلمه غاية، لأن العلاف قد شرح

---

(١) القاضي عبد الجبار وآرائه الكلامية د. عبد الكريم العثمان ص ٣٠٢ (ومن الواضح أن وجه الاستحالة إنما تنحصر في قيام الحادث بالذات من ناحية ومن ناحية أخرى يترتب على القول بذلك أن يكون هناك وقت لم يكن الله فيه متصفا بالعلم وهو مستحيل لأنه ينافي كماله) .

(٢) الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٦٠ .

(٣) الانتصار للخياط أبو الحسين المعتزلي ص ٥٩ ، ٦٠ ط. بيروت ١٩٥٧م ، علم الكلام دراسة فلسفية ص ٢٠٥ د. أحمد محمود صبحي . دار النهضة بالأسكندرية ١٩٧٨م .

هذه الآية على غير مراد ابن الراوندي ، فهو يقول - أي العلاف - (أن المحدثات ذات غايات ونهايات محصاة معدودة لا يخفى على الله منها شئ) .

(أن أبا الهذيل نظر إلى العلم من حيث صلته بالذات فجعله أزلياً لا متناهيــاً ، ولكنه نظر إلى القدرة من حيث صلتها بالموضوع أو بالمقدور ، فقال يتنـــاهى مقدورات الله وذلك أن للأشياء كلا والله قد ﴿ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَــدَدًا ﴾ . ﴿ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ ، فالشيئيه لا تدل علـــى الموجــدات العينيــة فحسب بل ما اصطلح على تسميته بالمعدوم أيضاً ، مثل يوم القيامة فهو معدوم في الحاضر والماضي وإن كان مثبتا في المستقبل ، ومع ذلك فعلم الله الأزلي يتعلق بــه تفصيلا مع كونه في الحال معدوما دون أن يعني ذلك إطلاقا أزلية يوم القيامة [1] .

* * * *

تعلقات العلم عند المعتزلة

إذا كانت المعتزلة تثبت علم الله للأشياء فإنها تؤكد على علمه بنفسه أيضــاً يقول د. ألبير نصري نادر (تضيف المعتزلة على قولها أن الله لم يزل عالما بنفســه قولها بأنه تعالى عالم لذاته أزلاً بما سيكون ، والمستقبل لا يوجد إلا بالنســبة لنــا وليس له وجود عند الله) [2] . وهناك فارق كبير بين علم الله وعلم الإنسان ..

فعلمنا بما سيكون هو علم بشئ جائز على عكس علمنا بما يكون فإنه علــم بشئ متحقق واقع، ولكن علم الله هو علم بشئ حقيقي لا بشئ جائز، لأن الجائز

---

(١) في علم الكلام - دراسة فلسفية ص ١٧١، ١٧٢ د. أحمد محمود صبحي ط. النهضة ١٩٧٨م

(٢) فلسفة المعتزلة ص ٥٩ د. ألبير نصري نادر . نشر دار الثقافة بالأسكندرية ١٩٥٠م .

يمكن أن يتحقق (وأن لا يتحقق) [١] .

ويعمل الشهرستاني مقارنة بين الأشاعرة والمعتزلة ورأيهم في تعلق العلـــم ، فيقول : (أن العلم عند المعتزلة يتعلق بما في الأذهان وما في الأعيان، بينما هو عند الأشاعرة متعلق بما في الأعيان فحسب أو أنه يتعلق عند المعتزلة بالوجود والفكر) [٢] .

أما عند الأشاعرة فلا يتعلق إلا بما هو موجود ، ولا يعني ذلك إنكار الأشاعرة لعلم الله بيوم القيامة ، ولكن نظر المعتزلة إلى العلم الإلهي من حيث أزليته وتعلـــق العلم بالمعلوم عند الأشاعرة من حيث وجوده العلم عند المعتزلة إذن يتعلق بما هـــو ذهني وفقا لمنهجهم العقلي وإن لم يكن له وجود واقعي عيني وهو ما اصطلح على أن يسميه خصومهم معدوما [٣] .

وقد استدل المعتزلة على (أنه عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصـــح أن تعلم عليها ، فهو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض فما من معلوم يصح أن يعلمه سائر العالمين ، فيجب في القديم صحة أن يعلـــم جميـــع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها وإذا صح وجب لأن صفة الـذات متى صحت وجبت) [٤] .

وإذا كان المعتزلة تثبت قد العلم وأزليته وعمومية تعلقه ، فكيف يوفقون بين كون الله عالما لم يزل وبين كونه لم يزل عالما بالأشياء وهي محدثـــة متغـــيرة وألا يؤدي ذلك إلى قدم العالم إن قيل أن الموجود المحدث غير معلوم قبل أن يوجد ففي

---

(١) نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٢٢٠ ، فلسفة المعتزلة ص ٥٩ .

(٢) نهاية الإقدام للشهرستاني جـ١ ص ٢٠٠ في علم الكلام- دراسة فلسفية ص ١٧١ ، ١٧٢ .

(٣) في علم الكلام - دراسة فلسفية ص ١٧٣ د. أحمد محمود صبحي .

(٤) الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٦٠ .

ذلك نفي لأزلية العلم، ومن ثم يجب أن يكون المعلوم الممكن وجوده وهو ذهني سابقا في تصوره على وجوده الفعلي ، فعلم الله بيوم القيامة تفصيلا علم أزلي لا ينتقص بعدم هذا اليوم في الحال ولا يزيد بوقوعها في المآل [١] .

يقول الشهرستاني محللاً وجهة نظر المعتزلة قائلاً (إذا قلتم أن العلم يتعلق بالوجود فهذا ينتقص بالعلم الإلهي ، إذ يعلم الله عدم العالم في الأزل حيث لا وجود للعالم في الأزل ... مع أنه لابد للعلم من متعلق وهو معلوم محقق فوجب أن يكون شيئا ثابتا ...) [٢] .

وهكذا حل المعتزلة مشكلة أزلية العلم المتعلق بالموجودات المحدثة بالقول بوجود ذهني لتصورات هذه الموجودات سابق على وجودها الواقعي العيني تكون فيه محلا للعلم ثابتة معلومة لدى الله في الأزل وإن كانت أعيانها معدومة [٣] .

لكن ما هي صلة المعدومات بالموجودات ؟

أو بالأحرى التصورات الذهنية بالموجودات العينية فلا يقال أنها تمر من معدوم إلى موجود بفعل الإيجاد ، ولكن الموجدات قد وجدت على نحو التطابق التام مع علم الله الأزلي وإراته القديمة وليس في ذلك ما يضاهي نظرية المثل ، وقد جاء تلاميذ العلاف وأولهم أبو يعقوب الشحام ليحل مشكلة تعلق العلم الأزلي بالموجودات المحدثة دون أن يتجدد أو يتغير العالم بتغير المعلوم من معدوم إلى موجود [٤] .

---

(١) في علم الكلام – دراسة فلسفية ص ١٧٨ د. أحمد محمود صبحي .

(٢) نهاية الإقدام للشهرستاني ص ١٥٤ .

(٣) في علم الكلام – دراسة فلسفية ص ١٧٨ د. أحمد محمود صبحي .

(٤) في علم الكلام – دراسة فلسفية ص ١٧٩ د. أحمد محمود صبحي .

وأظن أنه كان يقول أن المتغير هو المعلوم لا العلم (والحقيقة أن المعتزلة اختلفت في ذلك ؛ أعني في صلة العلم الأزلي بالمعلوم الحادث إلى سبعة أقوال : فقد ذكر الأشعري أن الفوطي [هشام بن عمرو] يمنع القول بأن الله لم يزل عالماً بالأشياء، لأن ذلك القول يثبتها لم تزل مع الله – أي يثبت قدم المعلومات) [١].

وأنكر أبو الحسين الصالحي الخياط أن يكون ذلك قولا للفوطي ، فقال أن الفوطي يذهب إلى أن الله لا يعلم بعلم محدث أو قديم ، وإنما هو لم يزل عالما بأنه سيخلق الدنيا ثم يفنيها ثم يعيد أهلها فريق في الجنة وفريق في السعير) [٢]. ويظهر أن الأشعري نقل هذا عن ابن الراوندي الذي كثيراً ما يشنع على المعتزلة [٣] .

يظهر أن خلاف الفوطي في هذا الموضوع في الأسماء والمعلومات هل هي أشياء قبل كونها أم أنها ليست كذلك ، أما في الله ﷻ هو عالم أم ليس بعالم ؟ فلا خلاف بل أنه يقول أن الله لم يزل عالما بأنه سيخلق الدنيا، ثم يفنيها ثم يعيد أهلها فريق في الجنة وفريق في السعير [٤] .

١) وينقل الإمام الأشعري في مقالاته مبينا رأي أبو الحسين الصالحي الخياط ، فيقول : (أن الله لم يزل عالما بالأشياء في أوقاتها و لم يزل عالما أنها ستكون في أوقاتها و لم يزل عالما بالأجسام في أوقاتها وبالمخلوقات في أوقاتها، ويقول لا معلوم إلا موجود ولا يسمى المعدومات معلومات ولا يسمى ما لم يكن

---

(١) مقالات الأشعري جـ١ ص ٢٣٨ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط. ثانية . النهضة ١٩٦٩م ، الانتصار للخياط ص ٦٠ ، فلسفة المعتزلة ص ٥٩ .

(٢) الانتصار للخياط أبي الحسين الصالحي ص ٦٠ ، فلسفة المعتزلة ص ٥٩ .

(٣) القاضي عبد الجبار وآرائه د. عبد الكريم العثمان ص ٣٠٣ .

(٤) الانتصار للخياط أبي الحسين الصالحي ص ٦٠ .

مقدورا ولا يسمى المعدومات معلومات) [١] .

٢) وأنكر أبو الحسين الخياط أن يؤدي هذا القول إلى قدم العالم ، ورد على إتهام ابن الراوندي للمعتزلة بذلك بقوله أن الله كان ولا شئ معه وأنه لم يزل عالما بالأشياء في أوقاتها و لم يزل عالما أنها ستكون في أوقاتها [٢] .

٣) وذهب عباد ابن سليمان إلى أن الله لم يزل عالما بما للجواهر والأعراض والأفعال والخلق إلا أنه رفض القول بأنه لم يزل عالما بالأجسام والمخلوقات والمعقولات ، وأضاف أن المعلومات معلومات لله قبل كونها كما أن المقدورات كذلك [٣].

٤) وذهب ابن الراوندي المعتزلي إلى أن الله لم يزل عالما بالأشياء بمعنى أن ستكون وكذلك في الأجسام والجواهر والمفارقات والمعلومات ؛ يعني معلومات الله قبل كونها معلومات لله قبل كونها (و) أن إثباتها معلومات لله قبل كونها رجوع إلى أن الله يعلمها قبل كونها وإثبات المعلوم معلوماً لزيد قبل كونه رجوع إلى علم زيد به قبل كونه [٤] .

٥) وإلى مثل هذا القول ذهب أبو علي الجبائي [٥] .

٦) وقال قائلون (لم يزل الله يعلم عوالم وأجساما لم يخلقها ، وكذلك لم يزل يعلم أشياء وجواهر وأعراضا لم تكن ولا تكون . ولا نقول : لم يزل يعلم بمؤمنين

---

(١) مقالات الأشعري جـ ١ ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ ط. ثانية . النهضة ١٩٦٩م محمد محي الدين .

(٢) الانتصار للخياط ص ١١٢ – ١٢٤ . القاضي عبد الجبار وآرائه ص ٣٠٣ ، ٣٠٤ د. عبد الكريم العثمان .

(٣) مقالات الأشعري جـ١ ص ٢٣٩ ط. ثانية . النهضة ١٩٦٩م محمد محي الدين عبد الحميد .

(٤) مقالات الأشعري جـ١ ص ٢٤٠ ، ٢٤١ ط. ثانية . النهضة ١٩٦٩م .

(٥) نفس المرجع ص ٢٤١ ، ٢٤٢ .

وكافرين وفاعلين . ولكن نقول : أن كل شئ يقدر الله أن يبتدئه بصفة من الصفات فهو يعلمه بتلك الصفة مقدورة له ... وهذا قول الشحام) [1] .

٧) وقد تعرض أبو الهذيل بسبب قوله أن علم الله هو الله إلى نقد شديد من خصوم المعتزلة كابن الراوندي والبغدادي [2] . لما يؤدي إليه من التوحيد بين الذات والعلم ؛ إلا أن الخياط يدافع عنه بقوله : (وأما قول الجاهل — يقصد ابن الراوندي – فكان الله على قياس مذهبه علم وقدرة فإنه خطأ عن أبي الهذيل أن يقال أن الله علم وقدرة ، قال أبو الهذيل ولقولي نظائر عند أهل التوحيد وذلك أنهم بأجمعهم يقولون أن وجه الله هو الله ، لأن الله قد ذكر الوجه في كتابه [إنما نطعمكم لوجه الله] وما أشبه هذا من القرآن ، وقد فسر أن يكون الله وجه هو بعضه أو وجه صفة له قديم معه جل الله عن ذلك ، فكذلك قلت أنا : أن علم الله هو الله كما قال قائلكم أن وجهه هو) [3] .

المخالفون لعموم التعلق

تقديم :

سبق أن عرضنا رأي الأشاعرة والمعتزلة وموقفهم من علم الله ، وظهر لنا أنهم يثبتون العلم لله وعموم شموله لكل ما صغر وكبر . لكن هناك بعض الفرق الكلامية تنكر عمومية العلم وشموله وآراء هذه الفرق متناثرة في بطون كتب علم الكلام، لذلك كان من الصعب الحكم عليهم بحكم يقيني طالما أن المراجع لم

---

(١) نفس المرجع ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ .

(٢) الفرق بين الفرق – أبي منصور البغدادي ص ١٠٨ .

(٣) الانتصار لأبي الحسين الصالحي الخياط المعتزلي ص ٧٦ ط. دار الكتب المصرية ١٩٢٥م تحقيق د. نيبرج رقم (١٩٦٨٧ ب) .

تسعفنا ؛ وأعني بها المراجع المنسوبة إلى هذه الفرق ، لذلك كان اعتمادنا على استقاء هذه الآراء من مراجع ليست لأصحابها .

مناقشة المنكرين للعلم ذاته :

ذهب جمهور المتكلمين إلى القول بأن الله عالم بجميع الكائنات ، الواجب منها والمستحيل والممكن والمتناهي وغير المتناهي والموجود والمعدوم والكلي والجزئي، إلا أنه خالف في ذلك بعض الطوائف والفرق منهم من قال بأنه ليس بعالم أصلاً ومنهم من قال بأنه عالم ولكنهم ينكرون عموم علمه وشموله وهؤلاء طوائف .

أما الذين ينكرون علمه بذاته وبغيره طوائف لا تستحق الذكر لعدم قوة مذهبهم لدفعه ببديهة العقل ، وإذا كان العقلاء ينكرون على من ينكر عموم علمه وشموله، فمن باب أولى ينكر على من يمنع العلم الإلهي مطلقا لدفعه بقوة البديهة من جهة وبثبوته بالشرع من جهة أخرى ، هذا وقد عرض صاحب المقاصد شبهة المنكرين للعلم ذاته ورد عليها [١] .

مناقشة المعترفين بالعلم
ولكنهم ينكرون عمومه وشموله فقط

إذا كان بعض الفرق تنفي العلم الإلهي بناء على شبه واهية سبق الإشارة إليها والرد عليها، فهناك من يمنع شمول العلم الإلهي ؛ بمعنى أنه يثبت العلم لله لكن يقصر علمه على أشياء معينة دون غيرها ، وكان اختلاف وجهة نظر كل فرقة إنما كان من حيث أن قصر العلم على أشياء معينة هدفه تنزيه الله تعالى عما لا يليق به في نظرها إذا قالوا بشمول علمه ، فلذلك منعوا القول بشمول العلم الإلهي .

---

(١) انظر شرح المقاصد ص ٦٤ – ٦٩ .

وإليك عرضا لآراء هذه الفرق ، مع بيان شبهها والرد عليها ..

الفرقة الأولى :

ترى هذه الفرقة (وعلى رأسها معمر بامتناع القول بأن الله يعلم نفسه ، لأن من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم به والله في نظر معمر يعلم غيره ولا يعلم نفسه) [1] .

وحجته في ذلك (أن كون الشئ عالما بالشئ إضافة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم ، وهذا لا يحصل إلا بين الشيئين، فالشئ الواحد من جميع الوجوه يمتنع كونه عالما بنفسه، وهذا بخلاف علم الواحد منا بنفسه فإن نفس علم الواحد منا ليست مترهة عن التركيب فلا جرم صح في الواحد منا أن يعلم نفسه !) [2]

(لا يقال كونه عالما مغاير لكونه معلوما . فلم لا يكفي هذا القدر من التغاير في حصول علمه بذاته ؟ لأننا نرد على ذلك بأن كونه عالما ومعلوماً فرع قيام العلم به وقيام العلم به فرع عن هذا التغاير فيلزم وقوع الدور) [3] .

ومن الممكن أن نناقش هذا الرأي بأنه نتيجة فهم ضيق لمسألة الصفات ، فلقد قاس بالمنظار البشري المسائل الإلهية حقا أنه في مجاهل البشر تكون الذات العالمة غير الذات المعلومة ، أي لابد من وجود ذات وموضوع لتمام عملية الإدراك . ولكن ما هو تفسير معمر لإدراك أي ذات لنفسها ألا يدرك الإنسان

---

(١) انظر أيضاً : الملل والنحل للشهرستاني ص ١٠٠ تحقيق محمد فتح الله بدران . ط. أولى . طبعة الأزهر (ب ٢٤٨٩٩) دار الكتب . وأنظر أيضاً ص ٦٨ الملل والنحل ط. مصطفى الحلبي البابي . تحقيق محمد سيد كيلاني جـ١ . وانظر فلسفة المعتزلة ص ٥٧ د. ألبير نصري نادر .

(٢) الأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٣٦ ، ١٣٧ .

(٣) نفس المرجع ص ١٣٦ ، ١٣٧ .

نفسه ويعرف ما إذا كان مريضا أو حزيناً ؟ وإذا كان الأمر كذلك وكان الإنسان يدرك نفسه ويكون هو العالم والمعلوم في نفس الوقت ، فأولى بالذات الإلهية أن تكون هي العالمة وهي المعلمة في وقت واحد ، بل وهي العلم أيضاً على رأي من يرى أنه عالم بذاته لا بصفة .

وحذار على أي مفكر أن يأخذ الأمور كلها بمقياس واحد ، بل يجب أن يضع لكل أمر ولكل شئ مقياسه ومنهجه الخاص به (وإذا كان الأمر كذلك فأحرى بنا أن لانستخدم المقياس الإنساني في فهم وتفسير الذات الإلهية والحكم عليها بأحكام تكون بعيدة عنها . ونظراً لأن المقياس البشري هو الأداة الميسرة لدينا في فهم الأمور الإلهية فإن علينا أن نستخدمه بحيطة وحذر دون أن نتطاول على هذه الذات واضعين في اعتبارنا قصور الإنسان وكمال الإله وأنا للقاصر والناقص أن يحيط إحاطة تامة أو أن يحكم حكما قاطعاً على الكامل جل جلاله فاعتبروا يا أولي الأبصار) [١] .

وقد واجه الإمام الرازي أمثال هذه الشبهة فرد عليها بقوله (قد دللنا على أنه عالم بشئ ما وكل من علم الشئ أمكنه أن يعلم كونه عالما بذلك الشئ، ومن علم ذلك فقد علم نفسه فثبت أنه عالم بنفسه وقول من قال (أن العلم إضافة مخصوصة وإضافة الشئ إلى نفسه محال) فمن الممكن أن نرد عليه قائلين لا نسلم ذلك بدليل أنه يصح أن يقال علم ذاته حقيقة وإضافة حقيقة الشئ إلى نفسه محال) [٢] .

الطائفة الثانية : تذهب هذه الطائفة إلى أن الله عالم بذاته المخصوصة وينكرون كونه عالما بغيره [٣] .

---

(١) نماذج من الحكمة الدينية ص ٣٠٦ د. سامي نصر لطفي .

(٢) الأربعين للرازي ص ١٣٧ .

(٣) ينسب هذا الرأي لأرسطو وأتباعه . انظر المواقف . تحقيق د. أحمد المهدي المهدي جـ ٨ ص ١١٧

يقول صاحب المواقف (من قال أنه لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته ، وذلك لأن العلم بالشئ غير العلم بغيره ؛ أي بغير ذلك من الأشياء الآخر، وإلا فمن علم شيئا علم جميع الأشياء ، لأن العلم به حينئذ عين العلم بها وهو باطل) .

وإذا كان العلم بشئ مغاير للعلم بشئ آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم) علم على حدة (فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية) هي (العلم بالمعلومات التي لا تتناهى .. وذلك محال) [1] .

ويعرض الإمام الرازي وجهة نظرهم بصورة أوضح، فيقول على لسانهم (إن العلم بأحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الآخر، بدليل أنه يصح أن يعلم كون زيد عالما بأحد المعلومين مع الشك في كونه عالما بالمعلوم الآخر والمعلوم غير المشكوك، فكونه عالما بأحد المعلومين يوجب أن يكون مغايرا لكونه عالما بالمعلوم الآخر ، فلو كان الباري عالما بالمعلومات الكثيرة لوجب أن يحصل في ذاته بحسب كل معلوم علم على حدة ، وعلى هذا التقدير يحصل في ذاته كثرة لا نهاية وذلك محال) [2].

ومن الممكن مناقشة هذه الفرقة بقولنا (بأن العلم ليس عبارة عن الصور المساوية للماهيات المعلومة المنطبعة في ذات العالم ، بل العلم عبارة عن نسب اعتبارية لأن الاعتباري لا وجود له فلا يوحي بالكثرة (لأن العلم واحد تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وتكثر الإضافات والتعلقات لا يمتنع لأنها أمور اعتبارية لا موجودة) [3] .

---

(١) المواقف جـ ٨ ص ١١٧ تحقيق د. أحمد المهدي .

(٢) الأربعين للرازي ص ١٣٧ .

(٣) المواقف جـ ٨ ص ١١٨ تحقيق د. أحمد المهدي ، وراجع المعنى ص ١١٣ مذكرات التوحيد للشيخ محمود أبو دقيقة .

فكون الله عالما بالمعلومات الكثيرة يقتضي أن يحصل لذاته نسب كثيرة وإضافات كثيرة ، وهذا لا يقدح في وحدة الذات بدليل أن الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة . وهكذا إلى ما لا نهاية له من النسب، ثم أن كثرة هذه النسب لم تقدح في كون الوحدة وحدة فكذلك القول في هذه المسألة) (١) .

الطائفة الثالثة : تذهب هذه الطائفة إلى أن الله لا يعلم ما لا يتناهى وأن علمه يتعلق بالمتناهي منها (٢) .. ولهم على ذلك شبه :

الشبهة الأولى : أن تعدد العلم يوجب تعدد المعلومات، فلو كانت المعلومات غير متناهية لحصل في ذات الله علوم غير متناهية، فإذا قيل : أنا لا نثبت العلم لله تعالى، بل نثبت العالمية كان هذا نزاعا في العبارة ويلزمه أن يثبت لله تعالى عالميات لا نهاية لها ، لأنه لا يمكننا أن نعلم كونه عالما بأحد هذين المعلومين حال شكنا في كونه تعالى عالما بالمعلوم الآخر والمعلوم غير المشكوك ، وإذا كان عالما بما لا نهاية له لزم أن يحصل في ذاته علوم غير متناهية أو عالميات غير متناهية وذلك محال، لأن كل عدد يوجد فإنه قابل للزيادة والنقصان ، وكلما كان قابلا للزيادة والنقصان وجب أن يكون متناهيا (٣) .

الشبهة الثانية : قالوا كل معلوم فهو متميز عن غيره وكل متميز عن غيره فهو متناه ، لأن المتميز هو الذي ينفصل عن غيره بحده وطرفه فإذن كل ما

---

(١) الأربعين للرازي ص ١٣٨ .

(٢) مذكرة التوحيد أبو دقيقة ص ١١٢ ، وراجع بالمعنى المواقف جـ ٨ ص ١١٨ .

(٣) الأربعين للرازي ص ١٤٣ بتصرف .

كان معلوماً فهو متناه ، فما لا يكون متناهيا يمتنع أن يكون معلوما [١] .

الشبهة الثالثة : مقدورات الله أقل من معلوماته والأقل من غيره متناه، فمقدوراته متناهية ومعلوماته أضعاف مقدوراته وأضعاف المتناهي متناه فمعلوماته متناهية .

ويمكن الرد على هذه الشبه بما يلي :

الأولى: فلم لا يجوز أن يقال أن علم الله واحد وأن تعلقاته غير متناهية، وهذه التعلقات نسب وإضافات ودخول اللانهاية في النسب والإضافات غير ممتنع [٢] . بدليل ما ذكرناه أن الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة .. وهكذا إلى ما لا نهاية له ، ومع ذلك فلا تعدد فيه ولا تكثر .

والرد على الثانية : بأن هذه الشبهة أما أن نوردها في كل واحد من آحاد المعلومات أو في مجموعها والأول باطل، لأن كل واحد من آحاد المعلومات متناه . والثاني باطل لأن هذا الكلام إنما يتجه لو كان للمعلومات التي لا نهاية مجموع وجملة وذلك محال ، لأن المجموع والجملة يشعران بالتناهي ، فوصف ما لا نهاية له بكونه مجموعا وجملة محال [٣] .

لا يقال هذا الذي ذكرتموه مما يؤكد السؤال ، وذلك لأن كل ما كان معلوما فهو شئ مثار إليه بحسب إشارة العقل فله خصوصية وتعين وتميز وكل ما كان

---

(١) شرح المقاصد ص ٦٤ - ٦٩ .

(٢) المواقف جـ ٨ ص ١١٨ تحقيق د. أحمد المهدي بتصرف ، وراجع الأربعين للرازي ص ١٤٣ ، ١٤٤ بنفس المعنى .

(٣) الأربعين للرازي ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

كذلك فهو متناه فإذا كل معلوم فهو متناه فما لا يكون متناهيا لا يكون معلومـــا لأنا نقول أنه معلوم من حيث أنه غير متناه وكونه معلوما من هذا الاعتبار لا ينافي كونه غير متناه [1] .

الجواب عن الثالثة : أن قولنا المقدورات أقل من المعلومات هــو أن العلـم يتعلق بالواجب والممتنع والجائز والقدرة لا تعلق لها إلا بالجائز [2]. والعلم إنكشاف فيتعلق بكل شئ بخلاف القدرة فإنها للتأثير والإيجاد .

الطائفة الرابعة : تذهب هذه الطائفة إلى القول بعدم شمول علمه تعالى وهــم الذين ينكرون كون الله عالما بجميع المعلومات احتجوا على رأيهم بوجهين :

الأول : لو كان عالما بجميع المعلومات لكان إذا علم شيئا علم كونه عالما به وعلم كونه تعالى بكونه عالما .. وهكذا في المرتبة الثالثة والرابعة إلى ما لا نهاية لـه فيكون له بحسب كل واحد من المعلومات علوم غير متناهية ، لأنها أمور مترتبـة ، لأن المرتبة الثالثة مرتبة على الثانية والثانية على الأولى، فإذن حصلت هنا مراتـب غير متناهية لزم حصول أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وذلك ظـاهر إبطاله [3] .

الوجه الثاني : أنه لو كان عالما بجميع المعلومات سواء كانت واقعة أو ممكنة الوقوع، فإذا علم الله جوهرا فرداً ، فذلك الجوهر الفرد يمكن وقوعه في أحيان غير متناهية على البدل وفي أزمنة غير متناهية على البدل وموصوفة من كل نوع مـن أنواع الأعراض بأفراد لا نهاية لها على البدل، فهذه المراتب لانهاية لهـا لا مـرة

---

(١) المرجع السابق ص ١٤٤ .
(٢) المرجع السابق ص ١٤٤ .
(٣) المرجع السابق ص ١٤٥ .

واحدة ، بل مراراً لا نهاية لها وكل ذلك محال في جوهر فرد وجـــزء لا يتجـزأ ومعلوم أن استحضار العلم المنفصل بهذه المراتب دفعة واحدة مما لا يقبله العقل[1].

والرد على هذه الوجوه :

أما الأول : فإن علم الله واحد ، إلا أن مراتب تعلقاته غير متناهية والتعلقات مـن باب النسب والإضافات ودخول ما لا نهاية له فيها غير ممتنع ، كما في مثال الوحدة المشتمل على النسب والإضافات التي لا نهاية لها .

والجواب على الوجه الثاني : أنها محض التعجب ولا عبرة بذلك في صفـــات الله فإن كمالها وجلالها أعظم من أن يحيط به عقول البشر، فهذا ما انتهى العقـل الضعيف وجلال الله منزه عن غايات العقلاء ونهايات علوم العلماء [2] .

الطائفة الخامسه : تذهب هذه الطائفة إلى القول بعدم علم الله تعالى بجزئيـــات العالم إلا عند حدوثها مع القول بأنه يعلم حقائق الأشياء وماهيتها ويقصرون علمـه على ذلك ، يقول الرازي : (... أنه تعالى في الأزل كان عالما بحقائق الأشـــياء وماهيتها، وأما العلم بالأشخاص وماهيتها فذلك إنما يحصل عند حـدوث تلـك الأشخاص) [3] .

ويمثل هذه الطائفة أبو الحسين البصري وجهم بن صفوان وهشام بن الحكـم ، يقول صاحب المقاصد (والتزم؛ يعني ذهب أبو الحسين البصري إلى أن علم البـاري

---

(١) الأربعين للرازي ص ١٤٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٥ .

(٣) الأربعين ص ١٤١ ، وراجع بالمعنى تفسير الفخر الرازي جـ ١ ص ٤٧٤ المطبعـة الخيرية ١٣٠٦هـ (ب ٢٤٥٠١) دار الكتب .

بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب جهم وهشام بن الحكم) [١] .

ومن الثابت [٢] أن هؤلاء جميعاً اتفق رأيهم واتحد دليلهم على حدوث علم الباري وأن (علم الله الأزلي بما سيكون ليس أكثر من علم الحقائق والماهيات من غير حكم بأن هذا الشئ وجد أو عدم إذ هذا لا يكون إلا فيما لا يزال) [٣] .

(فالعلم بالشئ الجزئي الحادث مشروط بوجوده ومتوقف عليه ، وعليه فلا وجود للعلم به قبل وجوده ولا يبقى العلم به بعده فليس هناك في نظرهم ما يمنع اتصاف الذات بعلوم حادثة تتعدد بتعدد المعلومات وغير موجودة في محل مستندة إلى القديم استناداً إيجابيا لا اختياراً لتوقفها على شروط حادثة) [٤] .

دليل هذا المذهب :

يستدل هذا الفريق على مذهبه بقولهم (أن الله عالم أزلا بما سيكون فيما لا يزال من العالم ، فإذا وجد العالم فهل يبقى علمه على ما هو أو لا ؟ وبقاء علمه على حالة أن العالم سيكون بعد وجوده يستلزم الجهل المحال على الله فلا يكون علما فإن خرج وانتقل من مرحلة ستكون ، فقد تجدد له حكم بالاتفاق وهو

---

(١) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني ص ٦٨ ، ٦٩ . وراجع أيضا الفصل في الملل والنحل لابن حزم جـ ٢ ص ١٢٦ ، الارشاد للجويني ص ٩٦ ، نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٢١٥ بالمعنى .

(٢) ومن الثابت أن هشام بن الحكم تتلمذ على جهم بن صفوان وعرف آراءه وأخذ بعضها . أنظر نشأة الفكر الفلسفي جـ٢ ص ١٩٨ ط. السابعة . دار المعارف د. سامي النشار .

(٣) تفسير الفخر الرازي جـ١ ص ٤٧٣ المطبعة الخيرية ١٣٠٦هـ (ب ٢٤٥٠١) .

(٤) تيسير الاقتصاد في الاعتقاد د. صالح شرف الدين و د. عبد الحميد شقير ص ٢٣ دار التأليف (ب ٤٢٧٠٧) .

حدوث العلم بوجود العالم في الوقت الذي وجد فيه هذا الحكم الجديد بأن العالم حدث في وقت كذا المعين يقتضي تجدد الصفة ، فكما أخذ مثبتو الصفات من تحقق الحكم تحقق الصفة فاثبتوا صفة العلم وتحققها من كون الله عالما ، كذلك أخذ هؤلاء تجدد العالم من تجدد كونه عالما) [١] .

والإنسان يجد تفرقة ضرورية ومغايرة بين علمه أن زيد سيدخل الدار غدا وبين علمه دخول زيدا الدار وما ذاك إلا لأن الشرط في العلم بأن زيداً سيدخل الدار مغاير لشرط العلم بالدخول، فالعلم بأنه دخل مقيد بوقوع الدخول [٢]. فلو كان واحداً لم يختلف شرطهما [٣] .

ثم أن من شرط المثلين ان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر والعلم بأن الشئ سيوجد لا يقوم مقام الآخر والعلم بإن الشئ سيوجد لا يقوم العلم بأنه موجود الآن [٤] .

وهذا من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً ، ثم أنه جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار وبقى مستديما لذلك العلم حتى جاء الغد ودخل زيد البلد ، فههنا هذا الشخص بمجرد علمه بأن زيداً سيدخل البلد غداً لا يصير عالما بأنه دخل الآن في البلد ، فثبت بهذا أن العلم بأن الشئ سيوجد غداً لا يكون نفس العلم بوجوده إذا وجد بل من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً ثم علم حصول الغد

---

(١) مخطوطة بكلية أصول الدين بعنوان تحقيق علم الباري ص ١٠٣ ، ١٠٤ د. ضياء .

(٢) الأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٣٩ بتصرف .

(٣) المواقف للإيجي جـ ٨ ص ١٢٢ تحقيق د. أحمد المهدي . ط. مطبعة كليات الأزهر ١٩٧٦م.

(٤) الأربعين للرازي ص ١٣٨ .

فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم ثالث وهو العلم بأن زيداً دخل الآن [١] .

ومن حججهم (أن الله لو علم في الأزل الجزئيات لزم أن لا تتعلق قدرته بجزئي أصلاً، لأن القدرة إنما تتعلق بالممكن والجزئي إذا علم أزلا وقوعه أو عدم وقوعه كان واجب الوقوع أو ممتنع، لأن العلم (لله) لايتخلف وإذا كان واجباً أو ممتنعا فالقدرة لا تتعلق به فيلزم أن لا يقدر العبد على فعل، وهذا يلزمه انتفاء الفائدة في بعث الأنبياء وانتفاء فائدة الأوامر والنواهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب وعلى ذلك فالله لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها) [٢] .

ومن الممكن أن نناقش هذه الحجة بالقول : بأن قدرة الله تتعلق بالممكن لذاته وإن وجب وامتنع لغيره والممنوع تعلقها بالواجب والممتنع لذاته والجزئيات التي علم الله وقوعها أو عدم وقوعها ممكنة لذاتها وإن وجبت أو امتنعت تعلق علم الله بالوقوع أو بعدمه ، فإن ذلك التعلق لا يمنع من تعلق القدرة بها [٣] .

وقد أكدوا استدلالهم العقلي بالدليل النقلي من القرآن مثل قوله تعالى﴿ **الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُم وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُم ضَعفًا** ﴾ ، ومعنى الآية في زعمهم أن فيكم ضعفا ، وهذا يقتضي أن علم الله بضعفهم ما حصل إلا في هذا الوقت بالذات أما قبله فلم يكن هناك علم به [٤]. هذا العلم المتجدد الحادث لا يمكن حدوثه في ذات الله إذ الله ليس محلا للحوادث ، ولا يجوز أيضاً حصوله في محل فالمعنى القائم بمحل

---

(١) الأربعين للرازي ص ١٣٨ ، ١٣٩ ، وانظر بالمعنى المواقف للإيجي جـ ٨ ص ١٢٣ تحقيق د. أحمد المهدي ط. مكتبة الأزهر ١٩٧٦م .

(٢) مذكرة التوحيد للشيخ محمود أبو دقيقة ص ١١١ المطبعة المليجية .

(٣) نفس المرجع السابق ص ١١١ أبو دقيقة .

(٤) تفسير الفخر الرازي جـ ٤ ص٣٨٦ ط. الشرقية ١٣٢٤هـ ، والآية ٦٦من سورة الأنفال .

حكمه إلى ذلك المحل فبقى أن يحدثه لا في محل بضرورة التقسيم الملتزم ، فإن العلم وإن كان من المعاني التي تحتاج وتفتقر بذاتها إلى المحل وتختص في ذواتها بحسن لـه أحكامها وهذا الأمر لا يجعل لنا وجها للتفرقة بين العلمين حتى تخصص هذا العلـم بالذات بكونه لا في محل ، إلا أنه أيضا لا يمكن تجدد المعنى في الله الأزلي ولا أيضاً في الجسم الحادث .

وإذا قلنا لا في محل فلا نعني أنه جوهر قائم بنفسه ومتحيز وقابل للعـرض حتى يأخذ حكم الجوهر وإنما يختص حكمه بالفاعل ، لأن الفـاعل هـو الـذي أوجده علما لنفسه فصار علما به ، ولأن الباري تعالى لا في محل والعلم لا في محل فاختصاص ما لا محل له بما لا محل له أولى من اختصاص بما له مكان ومحل [1] .

مناقشة القائلين بتجدد علم الله بتجدد معلوماته

أن قضية تجدد علم الله بتجدد معلوماته قضية فاسدة إذ أن الله قديم ، وكذلـك علمه فلا تتجدد له حالة لم تكن فهو متصف بعلم قديم واحـد محيـط بجميـع المعلومات ومتعلق بها على تفاصيلها فعلمه ليس كعلمنا تبين وانكشاف بل إحاطـة وإدراك فلا يغيره الزمان كما لا يغير ذاته – أي أن الزمان أيضاً لا يؤثر في ذاتـه – فالله منزه عن الزمان فليس له ماض ولا مستقبل ولا حاضر فنسـبته إلى جميـع الأزمنة واحدة [2] .

فالعلم وإن كان تابعا للمعلوم إلا أن هذه التبعية لا يكسـب أحدهـا ولا يكتسب بها من الآخر صفة والمعلومات وإن اختلفت وتعددت فقد تشاركت في

---

(١) نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٢١٨ تحقيق ألفرد جيوم .

(٢) مذكرة التوحيد ص ١١٣ أبو دقيقة .

كونها معلومة و لم يكن اختلافها لتعلق العلم بها بل اختلافها لنفسها [١] .

والمثال الذي يستندون إليه هو ما يستدل به غيرهم فينتج غير مدعـــاهم ... فإن وجد عالم لا يتغير علمه ولا يدركه جهل ولا نسيان فإنه غير محتاج إلى علـــم آخر ليحصل له العلم بقدوم زيد [٢] .

والتفرقة التي يجدها الإنسان بين حالتيه قبل المجيء وبعده ليس مردها إلى نفس العلم ، ولكن إلى طبيعة المخلوق الحادث وما له من إحســـاس وإدراك لم يكـــن فكان ، أما الله فعلمه يسير على نسق واحد ليس فيه تجدد لاستواء كل المعلومـات عنده مقدرة كانت أم محققة وهذه العلوم الحادثة المتجددة لو كانت معلومة قبـــل كونها بعلم أزلي فأنتم على هذا تعترفون بأنها علم بما سيكون لا بما هـــو كـــائن فيكون العلم بها قديما فإن لم تعلم بهذا العلم الأزلي فلابد من وجود علوم أخـــرى سبقتها حتى وصلت إليها ، وحينئذ يلزم التسلسل وهو محال ، فإذا رأيتم أن هـــذا العلم يسبق المعلوم بلحظة كان أيضاً علما بما سيكون لا علما بالكائن فهو والعلـم الأزلي بما سيكون سواء إذا جاز تقدمه جاز قدمه [٣] .

أما الرد على دليلهم النقلي من أمثال قوله ﴿ **الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُـم** ﴾ [٤] فإنها لا تغير تجدد العلم ولا حدوثه ، فإن معنى الآية الآن حصل العلم بوقوع مـــا علم أنه سيكون فإن العلم الإلهي يعلم المعدوم في وقت العدم والموجود في وقـــت الوجود ، فقبل وقوع ما علم أنه سيكون كان علما بمعدوم لم يقع ولكنه سـيكون

---

(١) نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٢١٩ .

(٢) تحقيق علم الباري بين المحققين ص ١٠٧ د. ضياء .

(٣) نهاية الإقدام ص ٢٢٠ .

(٤) راجع تفسير الفخر الرازي جـ ١ ص ٤٧٣ (٢٤٥٠١ ب) .

وبعد وجوده كان علما بوجوده من غير تجدد علم فإن كونه معلوما ليس غير تعلق العلم به [1] .

ومع ذلك نقرر أن الذين ذهبوا هذا القول وهذا الرأي إنما قالوا به نتيجة لضيق فكرهم ومحدوديته وشرود خيالهم ، وأوضح مثال على ذلك قولهم (ولأن الباري لا في محل والعلم لا في محل فاختصاص ما لا محل له بما لا محل له أولى من اختصاص بما له مكان ومحل) [2].

أن الذي دعاهم إلى هذا القول هو دعوى أن الله ليس في مكان ثم بنوا على هذا قولهم أن علم الله حادث لا في محل حتى لا ينسب الحدوث إلى الله لو قام به حادث ، فإذا كان العلم لا في محل فهل يكون هذا علما لله مع أن الله لا في محل ؟ وكيف يتصل الله بالعلم الذي لا في محل وهو موضوع نزاع ؟

ولو سلمنا لهم أن العلم لا في محل فهو على هذا الفرض أيضاً علم الله وما دام الأمر كذلك فقد وقعت الرابطة بين الله وعلمه الحادث وهو وقوع فيما فروا منه فهلا ذهبوا مذهب الكرامية واعتقدوا أن الله محل للحوادث ؟ مع أن هذا فاسد فإن من قامت به الحوادث فهو حادث والحق أن علم الله قديم أزلي محيط بجميع الأشياء ﴿ وَلا يَعزُبُ عَنهُ مِثقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرضِ ﴾ [3] لأن الزمان لا يؤثر فيه لأنه خالق الزمان وكل الذين اخطأوا في قضية العلم إنما كان لقياسهم الخالق بالمخلوق ، مع أن هذا المنهج في حد ذاته غير صائب .

---

(١) مخطوطة بكلية أصول الدين – علم الباري بين المحققين ص ١٠٧ ، ١٠٨ د. ضياء الكردي .

(٢) نهاية الإقدام ص ٢١٨ .

(٣) سورة سبأ الآية : ٣ .

يقول الشهرستاني (أن الأشكال في هذه المسألة على جميع المذاهب من أنهـم تصوروا تعلق العلم بالمعلوم على وجه يتطرق إليه الزمان الماضي والمستقبل والحـال يقال علم ويعلم وهو عالم ، فظنوا أن العلم زماني يتغير بتغير الحوادث، ومن تحقـق أن العلم من حيث هو علم لا يستدعي زمانا ، بل هو في نفسه تبين وانكشـاف ، وذلك إذا كان صفة للحادث وإحاطة وإدراكا إذا كان صفة للقدم فـهو مـع وحدته محيط بكل الأشياء ومع أحاطته واحد ومن تحقق كونه واحدا سهل عليـه الأشكال) [١] .

❖ ❖ ❖

(١) نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

((الفصل الثاني))

تعلقات العلم الإلهي في التصور الفلسفي

((العلم الإلهي في تصور الفكر الإغريقي وتعلقاته))

أن الكلام على العلم الإلهي في تصور الفلسفة يتحدد بدؤه من أرسطو حيث أن من سبقه من الفلاسفة لم يكن له شأن يذكر في مجال هذه القضية ، فهو الـذي بدأ الكلام عنها بمفهوم جديد لم يكن معهودا من قبله ، ولأن نظريتـــه في قضيـــة العلم تناولها فلاسفة الإسلام ومفكروهم بالدراسة والتصحيح لفكرته تارة وأخرى بتخطيئه تارة أخرى بالقياس إلى مفهوم القرآن عن العلم الإلهي وموقفه من مثـــل الفكر الأرسطي .

وأرسطو في قضية العلم يرتبط رأيه فيها بتصوره لذات الله وكمال الله فـــهو يؤمن بوجود الله ولا يشك في ذلك مثقال ذرة ، فهو فيلسوف مؤله وهذه حسـنة منه خاصة ، لأنه كان يعيش في بدائية الحياة .

وأرسطو يستدل على وجود الله بالتغير المستمر حيث أنه نظر في الكون فوجـد أن فيه حركة دائبة وهذه الحركة لا يمكن أن تكون من ذات المتحرك ، بل هي من محرك خارج عنه وهذا المحرك الخارج إن كان بدوره محركا فلابد أن يكون لـــه محرك آخر ..وهكذا حتى نصل في النهاية إلى محرك ثابت يمد بالحركة كل ما عـداه وهو منـــزه عنها، وهذا الكائن هو العلة الأولى لجميع المعلولات والحركات وهـي العلة التي تؤثر ولا تتأثر وتخضع الحركات لناموسها ولا تخضع هي للحركات [١].

---

(١) الفلسفة الإسلامية د. عوض الله حجازي ص ٧٣ .

وإذن فللكون إله واحد منـزه عن الزمان والمكان والتغير والتأثر بغيره والنقص، فهو إذاً بسيط مجرد غير مركب وثابت أزلي ولأنه فعل محض (صورة) لا يجوز أن يداخله شئ من القوة إذ لو كان بالقوة لاحتاج إلى قوة أخرى تخرجه من القوة إلى الفعل فيكون لغيره تأثير فيه .

ومع أن أرسطو يرى في إلهه البساطة والتجريد إلا أنه يصفه بصفات ، فمن صفاته أنه (عقل وعاقل ومعقول) أما أنه عقل فلأنه صورة محضة وليس فيه شئ من المادة وعلائقها . وأما أنه عاقل فلأن ذاته بسيطة غير مركبة من أجزاء حتى يكون الجزء العاقل غير الجزء المعقول ، وإذن فالذات التي هي عقل هي بنفسها العاقل [1] .

هذا هو تصور أرسطو لإلهه .. فهل يرى أن الله متصف بالعلم ، وما مدى تعلق العلم في نظره ؟!

أن أرسطو ينطلق من إثبات التعقل لله لإثبات العلم لله ، ولكن هذا العلم لا يتجاوز ذات الله ؛ أنه يرى أن الله عقل وعاقل ومعقول والكل بمعنى واحد لا يستلزم التركيب .

يرى أرسطو أن علم الله كامل وموضوع العلم الكامل لا يكون إلا كاملا ولا كمال في الوجود إلا كمال الله ، وعلى ذلك فالله لا يعلم إلا كماله ، لأن ذاته كاملة وما سواه ناقص .

فإذا تعلق علمه بغيره فقد تعلق بما هو أنقص من ذاته وانحطت قيمة فعله ، فلذا كانت ذاته هي وحدها المعقول . لكن ما الذي دعا أرسطو إلى نفي تعلق

---

(١) الفلسفة الإسلامية وصلتها باليونانية ص ٧٥ د. عوض الله حجتزي و د. محمد السيد نعيم .

علم الله بغيره ، كما نفى تعلق فعل المبدأ الأول بحركة الكائنات تفاديـا لمعضلـة الملاصقة ؟ (ويقرر أنها حركة انجذاب من الأدنى إلى الأعلى وليست حركة جـذب من الأعلى إلى الأدنى ..) [١] .

السبب في ذلك كله (أنه لا يليق أن يدخل في علم المبدأ الأول ما هو أقل منـه شرفا وبما أنه لا يوجد في جميع الكائنات ما يتناسب مع هذا المبدأ الأول في هـذا الشرف ، فينبغي أن لا يعقل إلا ما يتناسب مع المبدأ الأول في هذا الشرف) [٢] .

فينبغي أن لا يتعلق علمه إلا بذاته فهو عقل وعاقل ومعقول (إذاً أرسطو ينفـي عن المحرك الأول علم ما في هذا الكون المشاهد من أحداث حائلة وظواهر متغـيرة وجزئيات ناقصة وأشخاص كائنة فاسدة ، ويستدل على ذلك أنه لو تعلق علم الله بغيره وغيره ناقص لأدى ذلك إلى نقص في ذاته فوجب أن يقتصر علمه على أسمى الموجودات وهو ذاته فلا يتجاوزها) [٣] .

فأرسطو كما رأينا يرى أن الله عقل محض بل هو فوق قمة العقول المجـردة ، وهذا يقتضي أن يكون موضوع علمه أسمى المعلومات ليلتئم العالم مع المعلوم ولمـا لم يوجد معلوم يوازي ذاته في السمو فقد لزم أن تكون هذه الذات . وهي أسمـى الموجودات موضوعا لأسمى العقول فلم يكن بد من أن يقتصر علمه على ذاته [٤].

هذا بالإضافة إلى أنه لما كان المعلوم علة وليس العلم علة للمعلوم ، فقد اقتضى لو علم الله الأحداث الجزئية الأرضية والكلية أن تكون تلك الأحداث علة لعلمـه

---

(١) قضية تكفير الغزالي للفلاسفة ص ٤٢ د. رفقي زاهر .

(٢) قضية تكفير الغزالي للفلاسفة ص ٤٣ د. رفقي زاهر بتصرف .

(٣) الفلسفة الإسلامية وصلتها باليونانية ص ٢٦٥ د. عوض الله حجازي و د. محمد السيد نعيم .

(٤) الفلسفة الإسلامية في المغرب د. محمد غلاب ص٨٠ ، ٨١ .

وبالتالى لأفتقر إلى عالم الكون والفساد في بعض شئونه وهذا نقص شائن يتعارض مع استغناء مقام الألوهية [١] .

ويعلل أرسطو أيضاً سبب نفي تعلق العلم الإلهي عن الأحداث الأرضية والجزئيات الناقصة والأكوان الفاسدة بأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ما هو أدنى رتبة في الوجود . كيف يعلم من هو منـزه عن كدر المادة ما في العالم من الأكدار والأدناس والفواحش والجزئيات الجنسية من غير أن ينقص من صفاته شئ ؟

ثم لو قلنا: أن الله علم بالأشياء الخارجية عن ذاته لوجب أن يكون علمه مستفادا منها ، لأنه لا يكون عالما بوجود تلك الأشياء فصار المبدأ الأول محتاجا إلى غيره لكي يكون عالما ، وهذا لا يناسب جلال ذاته مع ما فيه من إدخال المادة في ذات الإله .

إن المادة هي الإمكان فلو احتاج المبدأ الأول إلى الأشياء الخارجة لحصول العلم لكان قابلا للتغير والاستحالة وذلك عبارة عن الإمكان ، فالأولى أن يقال أنه ليس له علم بغيره ، فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط وهو في ذاته علم وعالم ومعلوم من ذاته [٢] .

فالحاصل أن المبدأ الأول هو حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه مبتجهة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة إذ ليس السرور إلا العلم بالكمال [٣] .

---

(١) المسائل الثلاث بين الغزالي وابن رشد ص١٩٣ ــ ١٩٤ د. رشدى عزيز .

(٢) تاريخ المذاهب الفلسفية سانتيلانا عن أرسطو – مخطوط نقلا عن تكفير الغزالي للفلاسفة د. رفقي زاهر ص ٤١ .

(٣) تاريخ المذاهب بدار الكتب ص ٥٢ ، ٥٣ نقلا عن المسائل الثلاث بين الغزالي وابن رشد د. رشدي عزيز ص ١٩٣ ، ١٩٤ .

وعلى ذلك فالله يعلم ذاته وهذا العلم هو نفسه العاقل وهـــو المعقـــول ولا يؤدي ذلك إلى تركيب في ذاته ولا يتجاوز هذا التعقل غيره، لأنه لـــو تجاوزهـــا لأدى ذلك إلى النصب والكلال ولأنه إذا عقل الأشياء صار منفعلا عنها ولها تأثير فيه ويؤدي هذا إلى إدخال التغير والإمكان فيه وهو فعل محـــــض ولأن في هـــذا إدخال للأشياء المنحطة في ذلك وهو في الغاية من الإلهية والكرامة والعقـــــل [١] .
لكن هل معنى ذلك أن أرسطو ينكر النظام البديع البادي في الكون ويرى أنه وليد الصدفة العمياء طالما أن علم الله لا يتعلق بالجزئيات ؟

الحقيقة أن أرسطو يرى (أن الكون فعل قوة حكيمة مدبرة يجب أن تتصف بكل كمال ، وأن تتنـــزه عن كل نقص وأنها عقل محض وأنها السبب في وجـــود هذا الاتقان والتدبير، لكن هذا التدبير لا يكون مباشرة من الإله لهذا الكون ، بـــل الكون هو الذي يحاول التشبيه به في كماله ، لا من جهة العلم ولا من جهة الخلق بل أن العالم هو الذي يتحرك نحوها من تلقاء نفسه بدافع الشوق الطبيعي الموجـود في الكائنات صغيرها وكبيرها ، وأن هذه الحركات آليـــة منشـــؤها الاســـتعداد الطبيعي الموجود في أجزاء المادة وشوقها القاهر الذي يدفعها دائما إلى الانتقـــال من القوة إلى الفعل وليس للعلم والإرادة الإلهيين فيهما أي تدبير[٢].

ومن هذا نستطيع القول أن أرسطو ينفي عن الله تدبيره للعالم أو تنظيمه ، بـــل العالم هو الذي يحاول أن يحصل على كمال من التشبيه بالكمال الأعلى عن طريـق الشوق الطبيعي الذي يدفعها دائما إلى الانتقال من القوة إلى الفعل .

---

(١) المسائل الثلاث د. رشدي عزيز ص ١٩٤ عن مقاله اللام من كتاب ما بعد الطبيعـــة ترجمـة د. أبو العلا عفيفي النص الإنجليزي عدد مايو ١٩٣٧م بمجلة كلية الآداب .
(٢) الفلسفة الإسلامية ص ٧٩ د. عوض الله حجازي .

يقول أرسطو في ذلك (وأصل هذا النظام الغريب والترتيب العجيب ليس هو عناية المبدأ الأول ، بل هو شوق الأفراد له فلا عين من الأعيان إلا وهو مشغوف بحبه ساع إلى الاتصال بمبدأه حتى يلحقه، فهذا الشوق هو سبب ترقي الموجودات من طور إلى طور، فباتحاد المبدأ المقصود صار العلم مثل المنزل الواحد فيه أرباب وأحرار وعبيد وبهائم جمعهم صاحب المنزل فيمحل واحد ورتب لكل منهم وظيفة خاصة وخطة معلومة لا يتجاوزها حتى يحصل بتعاونهم مصلحة الجميع. أو هو كالجيش الجرار اجتمع تحت إذن أميره اختلفت فيه المراتب والخطط واتحدت الكلمة بكلمة الأمير وبدون هذا الأمير لا يستقيم وجود هذا الجيش ولا ينتظم حركته) [١] .

هكذا كانت فكرة أرسطو عن الله وعن علمه بذاته وأن هذا العلم لا يتعلق إلا بذاته ، لأن ذلك من أسباب تنزهه وكماله .

* * * *

الإله والعالم عند أرسطو في نظر المحققين

لابد أن نسارع القول بأن فكرة أرسطو عن العلم الإلهي فكر ة لا يقبلها عقل ولا يستسيغها منطق إلا أنها كانت جليلة المبدأ نبيلة الغاية رديئة سيئة النتيجة لذا كانت هدفا للطعن و لم تصمد أمام النقد ، فأرسطو برأيه في العلم الإلهي يتصور الإله منطويا على نفسه ومقصوراً على برجه العاجي غير عالم بشئ من الكون ولا مربداً لما يجري فيه من أحداث فهو بهذا ينفي التدبير الإلهي عن العالم

---

(١) تاريخ المذاهب الفلسفية سانتلانا ص ٥٠ نقلا عن المسائل الثلاث بين الغزالي وابن رشد ص ١٩٥ – ٢٠٥ د. رشدي عزيز .

وهذا يستلزم أن الأشياء توجد وتنعدم دون أن يريد الله لها ذلك أو يعلم من أمرها شيئا .

حقا أنه يثبت وجود الله وينزه الله عن كل نقص إلا أنه سلك إلى هذه العناية سبيلا سيئة ملتوية ، فجعل من الإله محركاً جاهلاً وقائداً أعمى وعلـة أولى غـير منشئة ، فلم يكن بذلك متفقا مع المنطق القويم الذي وضع أسسه ، فإن تطبيـق التمييز بين القوة والفعل تطبيقا دقيقا يرينا أن العالم المركب من قوة وفعل مفتقـر . فليس فقط إلى محرك بل إلى موجد ترجع إليه كل أنواع التغير وتفسر به الغائيـة في الطبيعة) [١] .

ولهذا تعرض أرسطو للهجوم من أقرب الناس إليه وهم تلاميذه ، ولذلـك وجهوا إليه اعتراضات قاسية فحوها أنه قد وضع علم المنطق وخرج على أبسـط قواعده ومبادئه ثم قالوا بعد كلام طويل .

ثم جعلت هذا المحرك لا يعقل إلا ذاته بدعوى أنه لا يليق بجلاله علم مـا في الأمور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة ، ثم مثلته بقائد الجيش . فكيف يقود الأمـير الجيش إذا لم يبصره ؟

ولم يخطر له ببال وكيف يصح تدبير هذا العالم من ... مقصور على علـم ذاته لا يتجاوزها ، ومن أين وجود العالم في بدء نشأته ؟

ومن أين بقاؤه إذا لم يكن للمبدأ الأول حظ في تدبير أمور العـالم ولا أدنى إلمام به ؟ فكأنك قد جعلت الإله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصـال لأحداهمـا بالأخرى . وقد انتقدت أفلاطون حيث جعل عالمين : عالم الحسّ وعالم المعـاني

---

(١) الفلسفة الإسلامية د. عوض الله حجازي ص ٧٦ ، ٧٧ .

واليقين، ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما وأنت قد وضعت العالم ثم وضعت الإله مقابلا له فعجزت عن بيان العالم وماهية الإله بما يزيل الشك ويدرأ الشبهة حتى بقيا متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير ، فإذا تحققنا قولك وسبرنا معناك وجدنا أنه لا حاجة للإله بالعالم ولا حاجة للعالم بالإله [١] .

هكذا بدأ واضحا رأي أرسطو في علم الله وأن هذا العلم مقتصر على علمه بذاته ، لأن الله عقل وإدراك فهو يعقل ويدرك وموضوع تعقله وإدراكه نفس ذاته فلا يتجاوزها إلى غيرها وعلمه كذلك عين ذاته فلا يضيف إليها جديدا ولا يحدث فيها تغييرا ، ويترتب على هذا القول .. أعني عدم علمه بغيره سببا في أن يسلب عن الله جانب من أهم الجوانب في ربوبية الله ، لأن الله إذا لم يعلم غيره وهو العالم فكيف يخلقه ويدبره ؟ [٢]

وإذا كان هذا هو شأن ارسطو فما موقف مفكري الإسلام (الحكماء) من هذه القضية . هذا ما سنتناوله في الصفحات الآتية بتوفيق الله تعالى ..

✿✿✿✿

---

(١) تاريخ المذاهب الفلسفية سانتلانا نقلا عن الفلسفة الإسلامية ص ٧٧ د. عوض الله حجازي ، وراجع الفلسفة الإغريقية د. محمد غلاب جـ ٢ ص ٨٩ ، ٩٠ .

(٢) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٥٥٥ د. محمد البهي .

العلم الإلهي وتعلقاته في التصور الفلسفي الإسلامي

« الفارابي »

العلم علة في وجود الأشياء :

إذا أردنا أن نعرف رأي الفارابي في قضية العلم الإلهي لابد من القول من أن الرجل يؤكدعلى ثبوت العلم لله في كثير من نصوصه إلى درجة أنه جعل للعلم التأثير في وجود الأشياء ، فالعلم عنده علة وسبب لوجود الأشياء (فهو يرى أن العالم نشأ عن الله تعالى لكونه عالما بذاته ولأنه مصدر الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه فعلمه تعالى علة لوجود الشئ الذي يعلمه ولكن علمه للأشياء ليس زمانيا؛ بمعنى أنه لم يكن عالما بها ثم علمها ، بل علمه تعالى حضوري وحاصل دائما ، فهذا العلم الأزلي القديم هو العلة في وجود العالم ، وهو علة كاملة غير محتاجة إلى شئ آخر معها من قصد أو إرادة) [١] .

ونستطيع أن نصوغ هذا القول من كلام الفارابي نفسه، فهو يقول : ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد يشبه قصودنا ولايكون له قصد الأشياء ولاصدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها ، وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالما بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فإذن علمه علة لوجود الشئ الذي يعلمه [٢] .

---

(١) الفلسفة الإسلامية د. عوض الله حجازي ص ٢٢٢ .

(٢) الفلسفة الإسلامية د. عوض الله ص ٢٢٣ ، عيون المسائل للفارابي ط. الخانجي ص ٦٧ .

هكذا جعل الفارابي من العلم علة في وجود العالم وهو علة كاملة ، لكـــن يترتب على القول بذلك نفي الاختيار عن الله ، فإذا كان العلم علة والعالم معلـول فإن ذلك يستلزم نفي الحكمة والتدبير لجميع المصنوعات في العالم في حين أنهمـــا سبب ما في العالم من نظام وإتساق [١] .

لكن من جانبنا نستطيع أن نقول كيف يكون العلم علة كما يرى الفارابي ولـه التأثير ، ونحن نعلم أن العلم مهمته الإنكشاف ، فلو كان الأمر كما يرى الفـارابي لما كان للقدرة أي دور ، بمعنى أن رأيه يلغي دور القدرة فلا يكون لها عمل ونحـن نعلم أن مهمة القدرة إنما هي الإيجاد والعلم للإنكشاف ، فلو جرينا على ما جرى عليه الفارابي لبطل دور القدرة، وفي ذلك إبطال لما جاء به الشرع من أن لله قـدرة بها الإيجاد والإعدام، قال تعالى:﴿ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ فالفارابي بقولـه هذا يخرج عن نطاق الشرع الذي جعل لقدرة الله التأثير والعلم الإنكشاف اللـهم إلا أن تكون وجهة نظره برجوع القدرة إلى الذات وكذا العلم .

وعلى ذلك تكون القدرة والعلم ألفاظاً مترادفة إلا أن هذا يخالف ما جاء بـه الشرع من أن لله قدرة تخالف العلم ، وأيضاً الواقع المشاهد يؤكد اختلافها ، فقد يوجد القادر دون العالم وبالعكس ..

تعلقات العلم في تصور الفارابي

يقرر الفارابي أن علم الله متعلق ومحيط بجميع الأشياء ، وبيان ذلـــك أن الله عالم بذاته وذاته تعالى علة وسبب لجميع ما سواه من الممكنات [٢] .

---

(١) الفلسفة الإسلامية د. عوض الله ص ٢٢٣ .

(٢) وكون الذات علة لا يناقض كون العلم سبب وعلة ، لأن العلم نفس الذات عند الفارابي .

والعلم بالسبب التام من حيث يوجبه (يقتضي العلم بالمسبَّبْ) أي باعتبار خصوصية بما يتعين ويجب صدور المعلول عنه ... ولا شك أن ذاته تعالى سبب تام لواحد منها فيلزم من العلم بها العلم به والذات مع ذلك الواحد أيضاً علة تامة لآخر فيلزم من العلم بها العلم بذلك الآخر ، هكذا حتى يحصل له العلم بجميع المعلومات [١] .

وفي ذلك يقول الفارابي (أن الباري جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شئ من أجزاء العالم على السبيل الذي بيناه في العناية من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات وأن كل شئ من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء ..) [٢] .

هكذا يثبت الفارابي العلم لله وأن علمه يتعلق بذاته ومن ذاته الأشياء ، فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه نفس ذاته فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته فهو الكل وحده فهو الحق [٣] .

ويؤكد هذا أيضاً قوله (أنه يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله ، فإن عقله للكل ليس بزماني بل على أنه يعقل ذاته ويعقل ما يلزمه على الترتيب معا وليس يلحقه تكثر في ذاته لتعقله للكل والكثرة وأنه علة لوجود الكل على معنى

---

(١) شرح نصوص الحكم للفارابي ص ١٣٣ مطبعة السعادة ط. أولى ١٩٠٧م و ٢٥١٣ شرح السيد محمد بدر الدين الحلبي و ٢٥١٣ دار الكتب .

(٢) الجمع بين رأي الحكمين ص ٣٠ للفارابي بمجموعة كتب ط. أولى ١٩٠٧م مطبعة السعادة .

(٣) شرح فصوص الحكم للفارابي مطبعة السعادة ص ١٣٣ سنة ١٩٠٧م .

أنه يعطي الكل وجودا دائماً ويمنع العدم مطلقا ...) [١] .

وفي نص آخر يذكر أن الله يعلم ذاته بذاته ، أما غير ذاته من المعلومات فـإن الله لا يعلمها بذاته، بل صفة لازمة لذاته يقول (فص) (ليس علمه بذاته مفارقـا لذاته ، بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيـه الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية ... فلا كثرة في الـذات بل بعد الذات فإن الصفة بعد الذات لا بزمان، بل بترتيب الوجود) [٢] .

فظاهر أنه يثبت علم الله بغيره بصفة ومعلوم أن الفلاسـفة عامـة تنفـي الصفات ولا يقولون بها، والفارابي يرى أن الله يعلم بذاته وبذاته يعلم الأشـياء ، لأن الله في تصوره علة وهو يعلم ذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . يقـول في فص من فصوصه (يجب أن يعلم أنه يدرك الأشياء من ذاته تقدست ، لأنـه إذا لاحظ ذاته لاحظ القدرة فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره) [٣] .

وذهاب الفارابي إلى أن علم الله بغيره إنما يكون عن طريق علمه بذاته ، إنمـا لأجل تفادي مشكلة التغير والتكثر والحق أن التكثر لازم وإن فر منها بقولـه أن الكثرة في أمر لازم للذات إلا أنها لا تقوم بالذات بل بعد الذات . وسوف نـرى أن ابن سينا يتابع الفارابي في بيان أن علم الله بالغير لا يحدث كثرة في ذاته ولـو بالاعتبار وأن تكثر هذا العلم بعد ذاته. يقول الفارابي (علمه الأول لذاته لا ينقسم وعلمة الثاني عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما تسقط مـن ورقة إلا يعلمها) [٤] .

---

(١) الدعاوي القلبية ط. أولى حيدر آباد ص ٣ ، ٤ سنة ١٣٤٩هـ .

(٢) شرح فصوص الحكم للفارابي ص ١٧٢ ط. السعادة ١٩٠٧م .

(٣) شرح فصوص الحكم للفارابي ص ١٧٠ مجموعة كتب ط. أولى ١٩٠٧م .

(٤) فصوص الحكم للفارابي ص ١٣٥ .

فالفارابي كما هو واضح من نصه يثبت لله علما بذاته وعلما بغـــير ذاتــه ويثبت لعلمه بغيره الكثرة ، والكثرة لا تقوم بذاته بل بعد ذاته لكن كيف يثبت لله علمين أحدهما تقوم به المعلومات وهي لازمة للذات ؟

وهل أحد العلمين كاف أو ليس بكاف ، فإن كان كافيا فما فائدة الثـــاني وإن لم يكن كافيا فكيف يكون علم الله غير كاف ؟! ثم كيف يكون لله علم ثـان وهو لا يقوم بذاته تعالى متكثر لازم للذات الظاهر من نصوص الفارابي أنها لا تخلو من ثلمات وتضارب، ونستطيع أن نبرر ذلك بصورة أكثر مما قدمنا على النحـــو التالي :

الفارابي يقرر أن الله متى أدرك ذاته أدرك لهذا السبب نفسه جميع الأشــــياء الأخرى وهو يدركها أولا في وحدتها المطلقة التي لا تختلف عن ذاته ، وهذا هو ما يطلق عليه اسم العلم الأول ثم يدرك جميع تفاصيلها التي لا نهاية لها ، وهذا هـــو العلم الثاني الذي يمكن ارجاعه في نهاية الأمر إلى العلم الأول .

وإنما أمكن إرجاع أحد هذين العلمين إلى الآخر ، لأن الله سبب في وجـــود كل الكائنات عندما يدرك ذاته على أنها منبع لنظام الخير في الوجود وأن صـــدور الكل عنه على سبيل أنه يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجــــود الــذي ينبغي أن يكون عليه فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله، فإن عقلــه للكل ليس بزماني بل على أنه يعقل ذاته ويعقل ما يلزمه على الترتيب معا .. وأنـه علة لوجود الكل على معنى أنه يعطي الكل وجوداً دائماً ويمنع العدم مطلقاً.. [1] .

أن الفارابي وإن كان يعترف بأن الله يعلم الأشياء الخارجة عن ذاته ، فإنــه يقول بوجود نوعين من العلم الإلهي **أحدهما** : هو عين الذات **والآخر** : مـــترتب

---

(١) نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ١٤٩ د. محمود قاسم . بتصرف .

على النوع الأول ، وهذان العلمان هما ما يطلق عليه اسم العلم الأول والعلم الثاني وهو يفرق بين علم الله لذاته وعلمه للأشياء الأخرى ، ففي رأيه يتحد العلم الأول مع الذات الإلهية في حين أن العلم الثاني لا يعد شيئاً واحداً [١] .

يقول الفارابي (ليس علمه لذاته مفارقا لذاته ، بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ، بل هي لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير متناهية ..) [٢] .

ويواصل الفارابي تضاربه وتناقضه ، فيحدثنا عن الصفة ويقرر أن الصفة هي التي بعد الذات ، ومعنى هذا أن ما وجد في الصفة فهو موجود في الذات ولكنه لا يقبل هذا ويصر على أنه (لا كثرة في الذات بل بعد الذات) [٣]. فهل الصفة التي يثبتها لها وجود مستقل منفصل عن الذات ، حتى لا تكون الكثرة الحاصلة فيها موجود في الذات ؟

أن الصفة أمر مصاحب لازم للذات وقائم بها فما وجد فيها فهو موجود في الذات جمعه نظام أم لم يجمعه رتبت الصور أم لم ترتب ، وهذا الترتيب الذي ترتقي به الصفة إلى الذات كيف يطول شرحه مع أن الصفة لازمة للذات ؟

هل هذا الترتيب هو ترتيب العقل أم علم ينشأ عنه علم آخر ؟ وهو لو كان كذلك فليس أيضاً بعد الذات ، بل في الصفة وهي قائمة بالذات ، فالكثرة التي تحصل بها عبر عنها بالمصاحبة أم بالبعدية هي موجودة في الذات [٤] .

فما هذا البعد الذي يتحدث عنه والذي تشترك فيه غالب نصوصه ؟ أهو الصفة وقد بينت ما فيها ؟ أم شيئ آخر ؟ أننا لو أثبتنا هذا الآخر لكانت الذات

---

(١) نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ١٦١ ، ١٦٢ د. محمود قاسم .

(٢) فصوص الحكم للفارابي ص ١٧٢ .

(٣) فصوص الحكم للفارابي ص ١٧٢ .

(٤) تحقيق علم الباري بين المحققين ص ٨٦ ، ٨٧ د. ضياء الدين .

محتاجة إلى غيرها فلا تكون كاملة بذاتها ، وهذا عين ما ينفيه الفارابي [١] .

ونود أن نشير ونحن بصدد دراستنا لصفة العلم الإلهي إلى أن أقوال الفارابي في هذا المجال تدلنا على أنه ينفي إلى حد كبير علم الله بالجزئيات الحادثة خلافا لما نجده في القرآن الكريم من أن الله عالم بكل صغيرة وكبيرة في هذا الكون علما زمانيا ، أما الفارابي فقد وردت عنه نصوص يفهم منها أنه يقول بعلم الله للكليات دون الجزئيات ، بمعنى أنه يقرر أن الله لا يعلم الجزئي المتغير الحادث وإنما يعلمه عن طريق معرفة الكلي أو يعلمه بعلم مغاير للزمان .

يقول الفارابي في كتابه [السياسة المدنية] الملقب بمبادئ الموجودات: (وأما جل المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي في مواد فليست تعقلها الأنفس السماوية ، ما السبب في ذلك ؟! لأنها أرفع مرتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها) .

ثم يؤكد الفارابي على أن علم الله بالأشياء إنما يكون عن طريق معرفة الكليات فإنه إذا عقل الكليات فقد عقل باقي الأشياء ، يقول : (فالأول يعقل ذاته وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات فإنه إذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده والثواني فكل واحد منها يعقل ذاته ويعقل الأول) [٢] .

هكذا يتضح أن الفارابي يبين أن الطريق لمعرفة الأشياء الجزئية الزمانية إنما يكون عن طريق معرفة الكلي ، وإذا كان الطريق لمعرفة الجزئي إنما هو عن طريق

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٨٨ .

(٢) السياسة المدنية ص ٣٤ نقلا عن ثورة العقل في الفلسفة العربية د. محمد عاطف العراقي ١٩٧٤م دار المعارف ص ١٠٢ .

الكلي لثبوته وعدم تغيره ، فلا ينفي علم الله بها وإنما المنفي هو أن يعلمها الله وهي حادثة متغيرة وهي في زمان . يقول الفارابي (أنه يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظـــام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله ، فإن عقله للكل ليس بزماني بل على أنه يعقل ذاته ويعقل ما يلزمه علـى الترتيب معا وليس يلحقه تكثر في ذاته لتعقله للكل والكثرة وأنه علة لوجود الكـل على معنى أنه يعطي الكل وجودا دائماً ويمنع العدم مطلقاً ..) [1] .

فمن خلال هذا النص نقرر أن علم الله للأشياء إنما هو علم كلي، لأنه يعقـل ذاته ويعقل الجزئيات من خلال تعقله وعلمه للكلي وهو ذاته وهو في تعقله أمـــا يعقل الكل تعقلا ليس بزماني فهو لا يعقل الأشياء الزمانية بعلم زماني لأنه أرفـــع رتبة عن أن يعقل الأشياء في موادها وذلك لفسادها وتغيرها .

هكذا يتضح لنا أن الفارابي يثبت لله الإحاطة والشمول ولكن علمه للجزئيـات إنما يكون عن طريق معرفة الكليات .

ونستطيع أن نفسر ذلك بأنه كان نتيجة للتوفيق بين الفكر الأرسطي الـــذي يثبت العلم لله بذاته فقط وينفي العلم بالجزئيات وبين الإسلام الذي يؤكد على أن الله يعلم كل الأشياء في زمانها دون أن يستلزم أي نقص أو قصور، فكان علــــى الفارابي أن يلائم بين الفكر الأرسطي الذي ينفي العلم بالجزئيات وبين الإســـلام الذي يثبت علم الله بالجزئيات .

فقال : بأن الله يعلم الجزئيات عن طريق معرفة الكليات ، لأنها ثابتـــة وإن تعددت بخلاف الجزئيات فإنها متغيرة وتغير المعلوم يؤدي إلى تغير العلم وهو نقـص

---

(١) الدعاوي القلبية ص ٣ ، ٤ ط. أولى حيد آباد ١٣٤٩هـ .

يجب تنـــزيه الإله منه ، والخلاص من ذلك إنما يكون عن طريق معرفة الجزئي إمـا عن طريق الكليات، وإما أن يكون إدراك الجزئي بعلم مغاير للزمان .

أما إدراكها وهي متغيرة ومتعددة فلا يجوز ، ومن الواضح أن الفارابي يقيس العلم الإلهي بالعلم البشري ولو أنه راعى أن هذا المقياس لا يجوز لما وقع فيما وقـع فيه ، فالعقل ناقص وقاصر فكيف يقاس بالكامل إن كل مايقع فيه العقل البشـري من أخطاء وتناقض إنما هو نتيجة لفهم ضيق ، وذلك بقياس الناقص بالكـامل وإذا كان العقل البشري قد تقدم تقدماً ملحوظا في ميادين العلوم المختلفة فإنه لم يصـل إلى الدرجة التي تؤهله لأن يعرف كيف يعرف ؟

إن هذا السؤال لم يأت له إلى يومنا هذا بجواب كاف وشاف ، فإذا كـــان هذا حال معرفتنا البشرية ، فأولى بنا أن لا نحكم على كيفية علم الله ومعرفته وإنما نؤمن بما جاء في الكتاب من أن علم الله مهيمن على كل ذرة في الكـــون ، أمـا كيف وما الطريق .. فهذا في علم الله ربي لا يضل ربي ولا ينسى ..

❂ ❂ ❂ ❂

العلم الإلهي وتعلقاته في تصور الكندي

الكندي في إتجاهه معتزلي النزعة فهو يثبت لله صفات الكمال مـــن العلـــم والقدرة وغيرها ، إلا أن هذه الصفات هي نفس الذات .

أما الموقف الذي لم يبينه الكندي فهو يتعلق بمسألة علم الله هل يتعلق علـــم الله بالكليات أم بالجزئيات ؟ ولا يمكن لنا تحديد هذا الموقف إلا على أساس تحديد طبيعة فلسفة الكندي ذاتها ، فإن كان ينتمي إلى المتكلمين فهو بلا شـــك يقـــرر مثلهم أن الله محيط علمه بكل صغيرة ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة وأنه أحصـى كل شئ عددا .

وإذا كان ينتمي إلى الفلسفة المشائية فهنا علم الله يحيط بالكليات فقط دون الجزئيات ، لأن الله لا يعقل إلا ذاته فقط دون ما حاجة إلى الخروج عن ذاته لتعقل غيره . على كلٍ لم يوضح لنا هذا .. [١]

إلا أن السجستاني يحسم هذه القضية ويذكر لنا نصا عن الكندي مفاده إثبات أن الكندي يقرر أن علم الله يتعلق بالكليات والجزئيات ، وفي هذا رد على من زعم أن علم الله متعلق بالكليات دون الجزئيات عند الكندي .

يقول السجستاني في كتابه [صوان الحكمة] (إذا كانت العلة الأولى متصلا بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به إلا من جهة فيضه . فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض أن يلحظ الفائض ، فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغزر وأوفر وأشد استغراقا لنا .

فإذا كان هذا هكذا فقد بعد عن الحق بعدا كثيراً من ظن أن العلة الأولى لا تعلم الجزئيات) [٢] .

✿ ✿ ✿ ✿

العلم الإلهي وتعلقاته في تصور ابن سينا

إن قضية العلم شغلت فكر الشيخ الرئيس مما جعلها تستحوذ كثيراً من مؤلفاته ، وكيف لا وهي من القضايا التي لها طابع مميز حيث أنها تبرز علاقة الله بالعالم أو بالإنسان . مما جعل الشيخ يعتني بها ويبتكر إبتكاراً جديداً عما كان

---

(١) الله والإنسان والعالم في الفكر الإسلامي ص ٣٨٥ د. جلال شرف (و ١٠٦١٦) .

(٢) الكندي فيلسوف العرب لجورج عطية ص ٢١٧ ، ٢١٨ عن رسالة الكندي وآرائه رقم ٣١٦ د. عبد الرحمن ولي شاه الباكستاني ص ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

معهوداً به في الفكر الفلسفي السابق ، فالكثير من كتب ابن سينا الفلسفية تتضمن فصلا أو أكثر من فصل يدور حول دراسة هذه القضية مبينا وجهة نظره ومحللا إياها . فهو في كتاب الإلهيات من الشفاء بعد أن يصف الله بمجموعة من الصفات يأخذ في تفصيل دراسة العلم الإلهي .

وهذا واضح من عنوان الفصل السادس من المقالة الثامنة الذي يعقده في كتاب الشفاء (فصل في أنه تام بل فوق التام ، وخير، ومفيد كل شئ بعدد ، وأنه حق وأنه عقل محض ، ويعقل كل شئ وكيف ذلك ، وكيف يعلم ذاته ، وكيف يعلم الكليات ، وكيف يعلم الجزئيات ، وعلى أي وجه لا يجوز أن يقال يدركها) .

والذي يهمنا من دراسة هذه القضية حسب منهجنا أن نبرز مدى تصور الشيخ لتعلق العلم الإلهي هل يعلم الله ذاته ؟ .. هل يعلم الله غيره ؟ ..

هذا ما سوف نبرزه في الصفحات التالية ..

الحقيقة أن ابن سينا يحاول أن يجيب عن هذه الأسئلة ويتخذ لمحاولته هذه خطوات يبين أولا أن الله عقل وعاقل ومعقول والكل بمعنى واحد ، فهو يعقل ذاته وأنه بكونه عقلاً ومعقولاً لذاته وعاقلاً لها لا يتكثر ..

ولو بالاعتبار فيقول : إشارة ؛ الأول معقول الذات قائمها فهو قيوم برئ عن العلائق والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة ... وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته [1] .

ويزيدنا وضوحاً في نص آخر فيقول (وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض فهو بذاته معقول والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة ، فهو

---

(١) الإشارات لابن سينا جـ ١ ص ٢١٣ .

بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له من أن هويته المجردة لذاته فهو معلول لذاته وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته .

فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشئ والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشئ وليس في شرط هذا الشئ أن يكون هو أو آخر بل شئ مطلقا، والشئ المطلق أعم من أن يكون هو أو غيره ، فالأول لأن له ماهية مجردة لشئ هو عاقل، وبما أن ماهيته مجردة لشئ هو معقول وهذا الشئ هو ذاته فكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضي شيئا وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشئ آخر أو هو وأيضا) [١] .
(فإنا نعلم علماً يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء) [٢] .

هي بعينها تعقل ذاتها فثبت المطلوب ، أو تعقل ذلك بقوة أخرى فتكون لنا قوتان : قوة نعقل بها الأشياء ، وقوة نعقل بها هذه القوة . ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل ... ولكن هذا محال .

فقد بان أن المعقول لا يوجب أن يكون معقول شئ آخر، وبهذا يبين أنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شئ آخر، بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل وكل ما هو ماهية مجردة توجد لشئ فهو معقول ، وإذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها فهي بذاتها عاقل ومعقول .. فقد فهمت أن نفس كونه معقولاً وعاقلاً لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار أيضاً .

فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن له ماهية مجردة هي ذاته ، وأن ماهية مجردة هي ذاته له فقد بأن كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البتة [٣] .

---

(١) النجاة لابن سينا ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ ط. ثانية ١٩٣٨م .

(٢) الشفاء لابن سينا ص ٣٥٨ ط. الأميرية . (٣) النجاة لابن سينا ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

وعلى ذلك نستطيع القول أن ابن سينا يثبت العلم لله بناءً على أن واجب الوجود (الله) منـزه عن الجسمية والمادة مفارق غير متصل بها بوجه من الوجوه فهو عقل محض برئ عن المادة المانعة لصاحبها من تعقل الأشياء أنه موجود مجرد فهو عقل يدرك أن له هوية مجردة فهو معقول وعاقل [١] .

وينبغي أن نسجل على ابن سينا من خلال هذا الكلام أن كون الله عقلاً وعاقلاً ومعقولاً شروع به إلى القول بأن الله لا يعلم إلا ذاته ، لأنه لا يعقل إلا هي وعلمه بالعالم يختص بالكليات إتباعا لمذهب أستاذه المسمى عنده بالمعلم الأول (أرسطو) فهو يقرر عدم علم الله بالجزئيات .

وابن سينا هنا يتابع أرسطو ، لأنه وجد نفسه بإزاء ثلاث نظريات في صفة العلم الإلهي :

الأولى : نظرية أفلاطون وأفلوطين القائلة بأن المبدأ الأول الواحد من جميع جهاته هو فوق كل وصف وخاصة العلم ، لأنه يتضمن ثنائية العالم والمعلوم أو الذات والموضوع ، ومن ثم يكون الله غير عقل وإنما العقل دونه مرتبة وهو عند أفلوطين الأقنوم الثاني وأول ما صدر من الواحد .

الثانية : نظرية أرسطو القائلة بأن الله عقل محض يتحد فيه العاقل والمعقول ، فمعقوله هو ذاته ولا شئ غير ذاته ، وبذلك فإن الله يجهل تماما كل ما عداه : أي يجهل العالم .

الثالثة : نظرية القرآن الكريم التي تؤكد صراحة : أن الله لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض فهو يعلم كل شئ دون أن يترتب على ذلك أي معضلات أو مشكلات .

---

(١) مخطوطة بكلية أصول الدين . تحقيق علم الباري ص ٢٦ د. ضياء الدين الكردي .

و لم يتردد ابن سينا بإزاء هذه النظريات الثلاث في أن يهمل تماماً النظرية الأفلاطونية التي جردت الله من العلم وفي أن يكمل النظرية الأرسطية بالنظرية الإسلامية (١) .

وهنا يقرر شيخ المشائين أن الله عقل لأنه برئ عن المادة أولاً وبأنه يعقل ذاته لأن العقل لابد أن يعقل شيئا وليس هناك ما هو أشرف من ذاته المعقولة البريئة عن المادة، فذاته معقولة له وليس أمامنا هنا غير إله أرسطو لو وقف ابن سينا عنده لكان علم العقول المفارقة أكمل وأوفى لأنها تعلم أكثر من ذواتها (٢).

حينئذ ذهب ابن سينا في صفة العلم إلى أبعد من أرسطو ، ولكن في دائرة المبادئ والعلل وهي أمور كلية ، فالله لا يعقل شيئا آخر غير ذاته (٣). وعلم الأول بالغير لا يوجب في ذاته كثرة ولا يحدث فيها تغييرا بوجه من الوجوه ، لأن كونه عقلا واتخاذ ذاته موضوع تعقله لم يخرجه عن بساطته في الماهية وثباته على حال واحدة وتمامه لا ينتظر له حال أخرى ، فإذا كان تعقله للغير وعلمه به لا يختلف عن علمه بذاته ، فالنتيجة واحدة وهي أن علمه بالغير لا يخرجه كذلك عن بساطته وثباته وتمامه (٤) .

ومعنى هذا أن خصائص الواجب وإن اقتضت العلم بسائر الأشياء المعقولة إلا أنه يعلمها عن طريق علمه بذاته ، لأنها : أي ذاته علة لتلك الأشياء ، والعلم

---

(١) الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ص ٢١٥ ، ٢١٦ بغداد مطبعة مصرية ١٩٥٢م (ح ١٦٠٥٢) نخبة من المفكرين .

(٢) المرجع السابق ص ٢١٦ .

(٣) الله والإنسان والعالم ص ٣٩٦ د. جلال أبو الفتوح شرف .

(٤) الجانب الإلهي ص ٥٥٨ ، ٥٥٩ د. محمد البهي .

بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون العلم بالمعلول لازماً متأخرا عن الذات جـاء عن طريق العلم بالذات (١) .

يقول ابن سينا في بيان أن ذاته مصدر علمه بالغير وليس العكس (إشـارة) واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً (٢) .

وإذا كان ابن سينا قد رد العلم بالغير إلى العلم بالذات ، فإنه يعترف بـأن المشكلة عويصة حقاً (٣) .

ويعلل ذلك بأن (لكل مدرك من المدركات طبيعة خاصة وبأن من طبيعة الجزئيات أنها لاتدرك إلا بآلة تصل بينها وبين المدرك الحاضر معها وأن الحضور يقتضي الجهة والمسافة ، وبالتالي يقتضي التحيز وهو على الباري محال) (٤) .

وكل إدراك جزئي فهو بآلة جسمانية، أما المدرك من الصور الجزئية تدركـه الحواس الظاهرة وهو المدرك على هيئة غير تامة التجريد والتفريق عن المـادة ولا مجردة أصلاً عن علائق المادة ، فالأمر فيه واضح سهل وذلك لأن هذه الصور إنمـا تدرك مادامت المواد حاضرة موجودة والجسم الحاضر الموجود إنما يكون حـاضراً موجوداً عند جسم وليس يكون حاضراً عندما ليس بجسم فإنه لا نسبة له إلى قـوة مجردة من جهة الحضور والغيبة فإن الشئ الذي ليس في مكان لا يكـون للشـئ

---

(١) ابن سينا بين الدين والفلسفة د. حمودة غرابة ص ٩٨ .

(٢) الإشارات جـ ٢ ص ٦٩ .

(٣) ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ٩٨ د. حمودة غرابة .

(٤) مشكلة الألوهية ص ٤٨ د. غلاب .

المكاني إليه نسبة في الحضور عنده، بل الحضور لا يقع إلا على وضع وقرب وبعد للحاضر عند المحضور وهذا لا يمكن إذا كان الحاضر جسما إلا أن يكون المحضور جسماً أو في جسم .

وأما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادة وعدم تجريد البتة من العلائق كالخيال فهو لا يتخيل إلا أن ترتسم الصورة الخيالية فيه في جسم ارتساما مشتركا بينه وبين الجسم .

ولنفرض الصورة المرتسمة في الخيال صورة زيد على شكله وتخطيطه ووضع أعضائه بعضها عن بعض ، فنقول : أن تلك الأجزاء والجهات من أعضائه يجب أن ترتسم في جسم وتختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم وأجزاؤه في أجزائه [1] .

وعلى ذلك فإننا لا نستطيع قط أن نقول أن الله يدرك الجزئيات كما ندركها نحن : أي بعلم ناشئ عنها ومن حيث هي مقترنة بالزمان ، فلو أدركنا الله كذلك لكان منفعلا عنها ولها تأثير فيه من ناحية ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يعلمها بعد حدوثها إلا إذا كانت فيه قوة أن يعلمها قبل حصول العلم بها مع أنه واجب الوجوب من جميع جهاته ، وأيضاً فنحن ندرك الجزئيات من حيث هي مشخصة ومقترنة بالزمان ولا يمكن أن يعلمها الله على هذا الوجه ، لأن العلم عبارة عن صورة مقررة عند العالم تستلزم إضافته إلى معلوم معين فلو تغير ذلك المعلوم لتغيرت تلك الإضافة وهذه الصورة قطعا، فإن من علم أن زيدا في الدار وتقررت عنده صورة بذلك لم يعلم بنفس تلك الصورة ونفس هذا التعلق أن زيدا قد خرج

---

(١) النجاة لابن سينا ص ٢٨٠ ، ٢٨١ . مشكلة الألوهية ص ٤٨ ، ٤٩ د. غلاب .

منها بل لابد عند خروجه ليكون الإنسان عالما به من تجدد الصورة والتعلق ، فإن تغير المعلوم يؤدي إلى تغير العلم والإضافة . وليس من شك في أن تغير العلم والإضافة يستلزمان تغير العالم ، لأنه موضوع للصور المتجددة المتعاقبة فينشأ له بكل صورة حالة جديدة مستحدثة لم تكن من قبل [١] .

لأن هذه المعلومات الجزئية متعاقبة وتعاقبها يستلزم تغيرها وتغير المعلوم يقتضي تغير العلم وتغير العلم يستتبع بالضرورة تغير العالم والتغير على الباري محال فالعلم بالجزئيات من حيث هي متغيرة ومقترنة بالزمان محال [٢] .

ثم ان مفهوم العلم عند ابن سينا (هو إنطباع المعلوم في ذات العالم ولما كان هذا الانطباع يستلزم قابلية في الذات المطبوع فيها ، وكانت القابلية أولى خواص الممكنات التي تنزه الباري عن الاتصاف بها ، فقد وجب الجزم بتنزيه الباري عن العلم بالجزئيات الذي هو انطباع مستلزم للقابلية التي هي من خواص الممكنات ، فإذا أضفنا إلى هذا استحالة تصور قيام العلم الحادث الممكن بالباري الأزلي الواجب الوجود لذاته ، ومن ذاته فقد تحتم القول ينفي علم الجزئيات عن المبدع الأول) [٣] .

يقول ابن سينا معللاً أسباب نفي علم الله بالجزئيات المتغيرة موضحاً رأيه في ذلك (وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، لأن هذا سيؤدي إلى أن تكون ذاته أما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء وأما عارضة لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال) [٤] .

---

(١) ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ٩٩ د. حمودة غرابة .

(٢) مشكلة الألوهية د. غلاب .

(٣) المرجع السابق ص ٥٠ .

(٤) الشفاء لابن سينا ص ٣٥٨ ، النجاة ص٢٤٦ ، المعتبر في الحكمة للبغدادي جـ٣ ص ٨٢ .

ويتابع ابن سينا الكشف عن مذهبه فيرى (أن واجب الوجود لا يمكنه أن يكـون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانيا مشخصا) [١] .

إذ لو قيل (أن واجب الوجود يعقل الموجودات تارة عقلاً زمانيا منها أنهـا موجودة غير معدومة، وتارة يعقلها زمانيا منها أنها معدومة غير موجودة لـترتب على ذلك بأن لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ولا واحـدة مـن الصورتين تبقى مع الثانية ويؤدي هذا بالتالي إلى أن يكون واجب الوجود متغـير الذات) [٢] .

هذا بالإضافة إلى أن الكائنات الفاسدة إن تم تعقلها بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص لم تعقل بما هي فاسدة [٣] . أي لم يكن ذلك إدراكا للجزئي مـن حيث هو جزئي ومتغير ، بل إدراكها لماهيته وإدراك الماهية ليس إدراكا للجزئـي بنفس ذلك الإدراك، فإن من يدرك أن الإنسان جسم مثلا لا يدرك أن زيداً جسم بنفس الإدراك الكلي، بل إدراك جديد مغاير للأول [٤] . وإن أدركت بمـا هـي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وهي الأشياء التي تجعلـها جزئيـة ومشخصة لم تكن معقولة في هذه الحالة، بل محسوسة أو متخيلة [٥] .

وكل صورة محسوسة أو متخيلة إنما تدرك من حيث هي كذلك بآلة متجزئـة ، وذلك مما يستحيل على الباري [٦] . لأنه ليس جسما بل هو مجـرد عـن المـادة

---

(١) الشفاء جـ ٢ ص ٣٥٩ ، النجاة ص ٢٤٧ .

(٢) النجاة لابن سينا ص ٢٤٧ . (٣) المرجع السابق .

(٤) ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ٩٩ د. حمودة غرابه .

(٥) الشفاء جـ٢ ص ٣٥٩ ، النجاة ص ٢٤٧ ، نهاية الإقدام جـ٣ ص ٢٢٢ .

(٦) النجاة ص ٢٤٧ ، نهاية الإقدام ص ٢٢٢ .

ولواحقها ، وإذن فإدراكه للجزئيات من حيث هي جزئيات ومتغـــيرة ومقترنـــة بالزمان مستحيل عليه . فماذا نفعل هل ننكر علمه بالجزئيات فنخـــالف الديـــن مخالفة صريحة، أم نقول أنه يعلمها بما هي جزئية ومتغيرة ومقترنة بالزمان فنصطـدم بما ثبت للواجب من خصائص فلسفية ؟ [1]

أقول : (لم يكن ابن سينا يستطيع أن يتخلى عن الاعتقاد بعلم الله للعـــالم وأحداثه ، لأنه مسلم مدافع حملة دفاعه عن الإسلام أن يستعير من غير الإسلام مما ظنه مصدر حجة وبرهان أمام العقل الإنساني العام ليستعين بما يستعيره في تـــأييد الإسلام فلم يجد بداً من أن يوفق بين الفلسفة والدين على العموم ، ولم يجد بـــدا هنا من أن يوفق في الأول بين بساطته في الماهية وعدم تكثره ولو بالاعتبار وكـذا عدم تغيره من جهة وبين امتداد علمه إلى ما وراء ذاته وشموله ماسواه من جهـــة أخرى ، فإذا وضح ابن سينا أن امتداد علم الأول إلى ماوراء ذاته لا يحـــدث في الذات تغييرا ولا يحدث فيها تكثراً ولا يخرج بها عن تمامها واستقرارها ، فيجعلـــها متجددة تبعا لتجدد علمها بما يقع وراءها في عالم الكون والفساد .

إذاً وضح ابن سينا ذلك على هذا النحو كان موفقا في توفيقه بـــين رغبتـــه العقلية وإيمانه القلبي .. لكن كيف ذلك ؟! كيف يتم أن يساوي علم الأول بمـــا وراء ذاته علمه بذاته في أنه لا يترتب عليه أحداث الكثرة والتغير فيها ؟ [2] فمـــا الطريق للتخلص من التغير والنقص ؟

أن الطريق في نظر ابن سينا إنما هو في العلم بالأشياء على وجه كلي يجل عن الزمان والدهر (فواجب الوجود إنما يعقل كل شئ على وجه كلي مع ذلك فـــلا

---

(١) ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ٩٩ د. حمودة غرابة .

(٢) الجانب الإلهي من التفكير الفلسفي ص ٥٥٦ ، ٥٥٧ د. محمد البهي .

يعزب عنه شئ شخص ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، وهذا المبدأ لا يخلو من غموض ولهذا لابد من القول بأنه من العجائب التي يحتاج تصورها إلى لطف قريحة) [1] .

فأما كيفية ذلك : فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شئ من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبا بسبب، فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية .

فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات ، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية ؛ أعني من حيث لها صفات وإن تخصصت بها شخصا ، فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها لكنها لكونها مستندة إلى مبادئ كل واحد منها نوعه في شخصه فيستمد إلى أمور شخصية ، وقد قلنا : أن من هذا الإسناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفاً مقصوراً عليها .

فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضاً كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل ، وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لا نظير له ككرة الشمس مثلا أو كالمشتري [2] . وأما إذا كان منتشراً في الأشخاص لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشئ سبيل إلا أن يشار إليه ابتداء [3] .

---

(١) الشفاء لابن سينا جـ٢ ص ٣٥٩ ، النجاة لابن سينا ص ٢٤٧ ، نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٢٢٢ راجع بالمعنى .

(٢) النجاة لابن سينا ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(٣) النجاة لابن سينا ص ٢٤٨ .

ونستطيع أن نستخلص من هذا النص ما يلي :

ابن سينا يريد أن يقول : كل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه يستطيع العقل إدراكها ، ويمكن أن يتناولها الحد وتؤخذ في البرهان – أي يكون لها كل مميزات الكلي – وإنما تصير تلك الطبيعة جزئية إذا تخصصت بما يصح الإشارة الحسية من وقت ووضع معينين، وفي هذه الحالة لا سبيل إلى إدراكها إلا بالحس وليس من شك في إن إدراك طبيعة الجزئي من حيث هي طبيعة ليس إدراكا لها من حيث هي طبيعة مشار إليها بالإشارة الحسية بل ولا يستلزمه ، فإن إدراك الطبيعة بما هي طبيعة إدراك عقلي ثابت ، وبما هي متغيرة ومحسوسة ومشار إليها إدراك متغير وبآلة متجزئة ونستطيع أن نلمس الفرق بين الإدراكين في حال النجومي الذي يعرف بوساطة علم الفلك حركات الكواكب وما يقع بسبب ذلك من أحداث كالكسوف مثلا ، فإنه يستطيع أن يقول :

(أن الشمس لو كانت في موضع كذا والقمر في موضع كذا يحصل كسوف يستمر كذا من الوقت إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا توجد في الخارج متحققة إلا في شخص واحد وإن كان العقل يجيز أن تنطبق على غيره لو أتيحت له نفس الظروف ، ومن هذا الوجه يصح أن نسميه إدراكا كليا فهل نفس هذا الإدراك عند النجومي هو نفس إدراكه بأن الكسوف وقع بالفعل بعد أن لم يكن ؟ الواقع لا ..)، لأن الإدراك الجديد يستلزم المشاهدة للحركات السماوية بالفعل والمشاهدة تستلزم الآلة المتجزئة التي تشاهد هذه الحركات ، ويكون هذا الإدراك قابلاً للتغير عند زوال الكسوف بخلاف الإدراك الأول فإنه ثابت ومدرك بالعقل ، ولذلك كان إدراك النجومي الأخير جديراً بأن يسمى جزئيا لأنه يحيل الاشتراك ولا يجيز العقل انطباقه على غير الكسوف الذي أدركه ورآه .

والكلية تستلزم إمكان الاشتراك قطعا ، وكما أن النجومي لو كان يعلم جميع الأسباب وما ينشأ عنها لكان عالما بكل حوادث العالم على وجه كلي لاينطبق إلا على جزئي ، فكذلك لو وجد غيره وهو يعلم هذا العلم لوجب أن يحكم العقـــل قطعا بأنه عالم بكل شئ علما كليا مجرداً عن الزمان ، فهل يوجد هذا الكائن ؟

نعم ؛ وهو الله تعالى [1] .

فالله لا يمكنه أن يدرك الجزئيات على الوجه الثاني لما يستلزم ذلك من التغـير والاحتياج إلى الآلة ، بل يدركها على الوجه الأول الكلي الــــذي لا ينطبـــق في الخارج إلا على جزئي ليكون إدراكاً ثابتاً ، وبالعقل فالله سبحانه وتعـــالى مبـــدأ للكائنات وهو يعلم ذاته من حيث هي مبدأ لذاك فهو يدرك علل الكائنات الـــتي تنتهي إليه من غير شك لعلمه بذاته التي هي مبدأ لها .

وكل من يعلم علل الكائنات من حيث هي طبائع فهو يدرك أحوالها الجزئيـة من التلاقي والتباين والتركيب والتخلل ويدرك الأحوال التي تحدث معها وبعدهـــا وقبلها ويعلم الأوقات اللازمة لحدوثها على وجه لا يفوته شئ منها أصلاً ، فلابـد إذن أن يحصل عند الباري جل شأنه صورة العالم منذ الأزل وتكون هذه الصـــورة حاضرة عنده لا تغيب عنه وتكون منطبقة تمام الانطباق على العالم بأسره كلياتـــه الثابتة وجزئياته المتجددة الخاصة بوقت دون وقت ، وتكون هذه الصورة بعينــــها قابلة للانطباق على عالم غير هذا العالم لو كانت له.نفس الظـــروف والأحـــوال فتكون كلية ، ومع ذلك فهي صورة للجزئي وعلم به ، وهذا لا يستتبع شيئا مـن المحالات في ذاته، فسبحانه جل عن الجسمية والتغير ومع ذلك لا يعزب عنه شئ .

---

(١) ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٠٠ د. حمودة غرابة .

وكيف يغيب عنه شئ ؟ وعنده مفاتح الغيب والشهادة [1] .

هكذا جعل ابن سينا علم الله بالجزئيات ناشئا عن الذات الواجبة لا عن الأشياء نفسها ، وبذلك عصم الواجب عن أن يكون منفعلا عن الأشياء متأثراً بها ، كما نزه الواجب عن الامكانية والاستعداد اللازم لحصولها من حيث هي معلومة له بالفعل بعد أن لم تكن وجعل إدراك الجزئيات بوجه كلي لا ينطبق في الخارج إلا على جزئي .

وبذلك كان هذا الإدراك عقليا لا يحتاج لآلة جسمانية كما جعله غير مقترن بالزمان ، لأن الزمان متغير وبذلك صان الذات الإلهية عن التغير وبذلك حل الأشكال [2] .

والآن نستطيع القول أن ابن سينا في مسألى العلم عمل على إرضاء الفلسفة فجعل الله عقلا مجرداً يعقل ذاته وهي معقولة له ، فالذات عقل وعاقل ومعقول وعمل على إرضاء الدين فجعله عالما بالغير دون أن يوجب ذلك فيه كثرة بالجزئيات دون أن يحدث فيه ذلك تغيرا وأضاف جديدا لم يسبق إليه وهو أن علم الله بالغير من الكليات والجزئيات هو من مقتضيات الخصائص الفلسفية لواجب الوجود .

وقد كان يكفي في التوفيق بين الدين والفلسفة أن يرفع التعارض بينهما ، ولكن ابن سينا تجاوز ذلك إلى بيان أن الفلسفة والدين في ذلك متلازمان ، فالدين قرر ما أثبتته الفلسفة . والفلسفة اقتضت ما جاء به الدين ، وبذلك وصل بالتوفيق إلى

---

(١) ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٠١ د. حمودة غرابة .

(٢) الوحدانية في مفهوم الفكر الإسلامي د. فؤاد على الشيخ ص ٢١٩ ، وانظر ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٠٢ ، ١٠٣ د. غرابة بالمعنى .

غايته ومداه [1] .

ومن الواضح أن في رأي ابن سينا محاولة للتوفيق والتخفيف من آراء بعض الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه تعالى لا يعلم إلا نفسه .

ولابد لنا من القول بأن ابن سينا رغم هذا يميل إلى تفضيل الإدراك الكلي أو إلحاق الإدراك الجزئي بالإدراك الكلي إن صح هذا التعبير ؛ أي أنه لا ينسب إلى الله العلم بالجزئيات إلا في كونها كلية ويقول : إن واجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر [2] .

وينبغي أن نشير – تأكيداً لقولنا – بأن ابن سينا يفضل الإدراك الكلي إلي أن فيلسوفنا حين يقول بأن علم الله بالجزئيات ، إنما يكون مقدساً عالياً عن الزمان والدهر، فإن هذا القول يقوم على تفرقته بين الإحساس والتخيل من جهة والتعقل من جهة أخرى .

بمعنى أن علم الله بالكون يكون بالتعقل لا عن طريق الإحساس والتخيل .
وواضح أن ابن سينا حينما يقول بالتعقل فإنه يريد أن يجاوز الجزئي إلى الكلي ، لأن هذا من عمل العقل لا الإحساس ولا التخيل ، وهذا واضح في نظريته في المعرفة حين يبين لنا عمل العقل .

وكيف لا يستطيع الحس والتخيل أن يقوما بعمل العقل [3] .

---

(١) ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٠٢ د. حمودة غرابة .

(٢) الإشارات لابن سينا جـ٣ ص ٧٢٦ ، ٧٢٧ تحقيق د. سليمان دنيا .

(٣) مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٠٨ د. عاطف .

هذا ما يقوله ابن سينا حتى ينفي عن الله التغير، لأن الإدراكات الجزئية يلحقها الزمان والزمان يفيد التغير ، أي تغير الله .. وهذا محال .

من أجل هذا ؛ فإن ابن سينا طبقا لنظريته في المعرفة يعلي من شأن المعرفة العقلية على المعرفة الحسية طبقا لتدرج القوى من حسية وعقلية .

فإنه يربط بين نظريته هذه وبين تفضيلة للإدراك الكلي بالنسبة لله ، بمعنى أنه حين يبحث في موضوع العلم الإلهي يذهب إلى تفضيل الإدراك العقلي على الحسي والخيالي والوهمي والظني [١] .

ويعلل ابن سينا أسباب تفضيله ، فيقول: أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس ، لأن العقل يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلي ويتحد به ويصير هو ما هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك إدراك الحسي المحسوس . فاللذة التي تجب لنا بأن نعقل ملائما هي فوق اللذة التي تكون لنا [٢] .

إذاً قوله يقوم على تفضيله الإدراك الكلي ، ومن هنا كان بحثه لهذا الموضوع مرتبطاً بالتمييز بين الإدراك العقلي والإدراك الحسي وقائما على التفرقة بين الكلي والجزئي بين الثابت والمتغير بين ما لا يداخله الزمان وما يداخله الزمان .

وقوله مرتبطا أيضاً بنظريته في الفيض وكيف يصدر عن الواحد الكثرة ، أو كيف يعقل الله الموجودات بتعقله لذاته .

---

(١) الشفاء لابن سينا مقالة ٨ فصل ٧ ص ٣٦٩ نقلا عن مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢١٢ د. محمد عاطف العراقي .

(٢) الشفاء لابن سينا مقالة ٨ فصل ٧ ص ٣٦٩ ، النجاة لابن سينا ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

مرتبطا بنفسيره للعناية هذا يتبين لنا تماماً وعلى وجه الخصوص من خلال آخر كتبه (الإشارات) فهو يعرف العناية بأنها إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام، وكيف أن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم عن أحسن النظام دون انبعاث قصد وطلب من الأول الحق) [١] .

كما يقول بأن علم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفضيان الخير في الكل [٢] .

✿✿✿✿

« وقفة مع ابن سينا »

ورغم هذا المجهود الذي بذله ابن سينا في قضية العلم والذي يقوم مذهبه فيها على أسس فلسفية من أكثر زواياها ، هل نجح أم أن الفجوة رغم هذا المجهود لم تلتئم ؟ لنتحدث في هذه الحلول التي لجأ إليها الشيخ لنرى إلى أي حد قد بلغت من التوفيق .

فالشيخ الرئيس قد جعل الله يعلم الغير عن طريق ذاته ، لأنه مبدأ وعلة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وجعل هذا العلم سببا في الأشياء لا ناشئا عن الأشياء وجعل العلم بالكثرة من اللوازم التي لا تنافي الوحدة والبساطة وجعل العلم بالجزئيات عن طريق صفات كلية لا تنطبق في الخارج إلا على جزئي وجعل هذا العلم غير مقترن بالزمان ، حتى لا يلزم من اقترانه به تغيره المؤدي إلى تغير الواجب مع الحاجة إذا كان مقترنا بالزمان إلى آلة جسمية في الإدراك [٣] .

---

(١) الإشارات ص ٧٢٩ ، ٧٣٠ لابن سينا تحقيق د. سليمان دنيا .

(٢) الإشارات ص ٧٣٠ لابن سينا تحقيق د. سليمان دنيا .

(٣) ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٨١ د. حمودة غرابة .

ولسنا ندري كيف يقيس ابن سينا هنا الغائب على الشاهد فيجزم بأنه مادام أن علم الممكنات قصر عن إدراك الجزئيات إلا عن طريق الآلة ، فقد وجـــب أن يخضع علم الباري لهذه القاعدة و لم لا يكون لهذا العلم الأزلي وسائل أخرى غـــير الآلات ليستولى بوساطتها على الجزئيات .

فهل نبأه منطقه أن كل ما تقصر عنه طبائع الممكنات أو تفتقر في إدراكه إلى آلة يجب أن تقصر عنه طبيعة الواجب أو تفتقر فيه إلى آلة ، على أنه إذا كان العلم الحديث قد كشف لنا أن كثيراً مما كان القدماء يؤمنون بأن طبيعته منحصـــرة في شئ معين أو أنه لا يدرك إلا بوسيلة معينة قد ظهر أن طبيعته أشمل بكثـــير ممـــا تصوروا وأن لإدراكه وسائل أخرى لم تدر لهم بخلد، أفما كان يجمل بابن سينا أن يقتصر في قياس الواجب على الممكن بعض الشئ !! [1]

ولقد أخذ فريق من المتكلمين [2] بالرد على حجج ابن سينا موضحين أنها أميـــل إلى المغالطة إلى المنطق المستقيم ، لأن تغير المعلوم في رأيهم لا يقتضي بوجه من الوجـوه

---

(١) مشكلة الألوهية ص ٤٩ د. محمد غلاب .

(٢) نذكر منهم على سبيل المثال الشهرستاني والرازي وغيرهما ، وبيان ذلك : أن الشهرســتاني رد على ابن سينا وألزمه في علمه بالجزئيات ، وقد عرض رأي الشيخ ورد عليه على النحو التـالي:
(وقد ذهب ابن سينا إلى أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود عاقلاً للمتغيرات مع تغيرها) .
والرد على ذلك : (بأنه إذا جاز أن يكون مبدأ للموجودات التامة بأعيانها و لم يكثر بتكثرهـا جاز أن يكون عاقلا للمتغيرات ولا يتغير بتغيرها) [نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٢٢١].
ثم ذهب ابن سينا إلى أنه يعقل كل شئ على وجه كلي ولا يعزب عنه شئ جزئي .
والرد على ذلك: أن العلم بالجزئيات إنما يستدل به على طريقة المتكلمين أي الأحكام والاتقان في الجزئيات القائمة في عالم الأعيان .
ولكن ابن سينا يرى أن علم الله بالجزئيات إنما يكون من حيث هي تتبع الكليات ، ذلـــك أن تغير المعلوم عنده يوجب تغير العلم فإن كان الأمر كذلك فإن كثرة المعلوم يوجب أيضا ==

== تكثر العلم ، فيلزم أما أن تتكثر الذات بتكثر المعلومات ، أو أن يتحد المعلوم بالذات حتى لا يعلم إلا معلوماً واحداً ولا حتياج في علمه بالمعلومات إلى وسائط تماماً .
كما احتاج في مذهبكم في صلته بالموجودات إلى وسائط فكما لم يبدع إلا عقلا واحداً فإنه لن يعلم إلا معلوما واحداً وإن كان الأمر كذلك فإنه لا يعلم لا الكليات ولا الجزئيات لا يعلم إلا ذاته [في علم الكلام دراسة فلسفية ، نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٢٢٢، ٢٢٣] .
ومذهب ابن سينا إلى أنه لا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء وإلا كان علمه إنفعاليا والرد على علمه ذلك بأن للعلم يتبع المعلوم ، فكيف العلم إنفعاليا إذا كان يعلم الأشياء بعد كونها ووجودها على نحو ما يعلم الإنسان .
أما واجب الوجود فلا يقال على علمه قبل الكون أو بعد الكون ، لأن قبل وبعد أحكام زمانية وعلم الباري ليس زمانيا إذ الأزمنة إليه سواء [مصارع الفلاسفة للشهرستاني ص ٩٤ تحقيق د. سهير مختار] .
هكذا كشف الشهرستاني أن ما حدا بالفلاسفةإلى هذا التصور الغريب للعلم الإلهي إنما هو تصورهم بأن كل علم بالجزئيات والمحسوسات إنما يكون على نحو علم الإنسان إنفعالي وموجب للتغير بتغير المعلوم بين الماضي والحاضر والمستقبل ولو نزهوا العلم عن أحكام الزمان لما ترددوا إلى ما ترددوا فيه من إنكار علمه بالجزئيات من حيث هي متكثرة محسوسة [في علم الكلام دراسة فلسفية د. أحمد محمود صبحي ص ٧١٠ ط. دار المعارف بالأسكندرية سنة ١٩٧٨م].
ولقد قالوا أنه عالم بالأشياء لا من الأشياء ، بل الأشياء منه ومن علمه تعلم .
يدرك الشهرستاني أن هذه كلمة حق يلزم عنها باطل ، فيرد بأنه كان أجدى وأجدر بالفلاسفة أن يقولوا إذا كان تعلقنا للأشياء إنما هو إنقسام لصورها في الذهن، فإن علم الباري ليس بتصور ولا بتصديق وإذا كانت الملائكة لا تعلم الأشياء بتصور أو تصديق وبجدل أو قياس بل تعقلاتهم خارجة عن القسمين ، فأولى أن يقال ذلك بالنسبة لعلم رب العالمين .
وقد قال ابن سينا أن الرب عالم بالموجودات ولكن علمه بها لزومي ، بينما علمه بذاته ذاتي أنه يعلم ذاته على أنه مبدأ الموجودات كلها بأسرها ، فيدخل علمه بالموجودات تحت علمه بذاته من غير أن تترتب على علمه بالموجودات صور في ذاته حتى يلزم عنه كثرة [نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٢٢١ - ٢٢٨] . ===

تغير العلم كما يزعم الشيخ ، إذ المعروف أن هذا العلم كان قبل وجود الشئ الـــذي سيوجد متعلقا به على سبيل أنه سيوجد بعد أن لم يكن موجودا وأن تعلقه بـــه بعـــد وجوده وهو تعلق به على سبيل أنه وجد بعد أن لم يكن موجوداً وإذا تغير المعلـــوم أو تعلق الزمان به يقتضي تغير نواحي التعلقات في العلم لا تغير العلم نفسه ، وبالتالي لا

== يرد الشهرستاني على ابن سينا بقوله : لقد فرقت بين علمه بذاته وبـــين علمـــه بالأشـــياء ، فسميت الأول ذاتيا والثاني علما لزوميا هنا ثلاثة أشياء هي الذات وعلمه بالذات وعلمه بأنـــه مبدأ الموجودات ، فقد تعددت الاعتبارات وأصبحت ذاته ثالث ثلاثة ما المانع من تعلق العلـــم الأزلي بالمعلومات على نسق واحد ويكون عالما ، بمعنى أنه لا يخفى عليه شـــئ في الأرض ولا في السماء دون أن نغير ذات العالم بالمعلوم ولا تتكثر بتكثر اللوازم لا يخفى عليه شـــئ مـــن الكلي والجزئي والذاتي والعرضي [نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٢٢٢ - ٢٢٤] .

أما القول بأنه يعلم الأمور على وجه كلي لا يتطرق إليه التغير فإن كل موجود شـــخصي في هذا العالم إنما يستدعي كليا خاصا ، أي أن الأفراد تندرج تحت أنواع وهذه كثيرة ، فإذا كان لا يعلم الشخصي إلا من حيث كليته حتى لا يتغير فإنه يلزم عنه أن تندرج الأنـــواع تحـــت أجناس ، والأجناس تحت أجناس عليا حتى تجتمع الكليات كلها في واحد فيكون المعلوم بذلك كليا واحداً .

لقد تصوروا العلم بالمعلوم على وجه يتطرق إليه الزمان الماضي والحاضر والمستقبل حتى قـــالوا علم ويعلم وهو عالم وسيعلم ، وظنوا أن العلم الزماني يتغير بتغير المواقف ومن تحقق أن العلـــم من حيث هو علم لا يستدعي زمانا ، بل هو في نفسه تبين وإنكشاف ، وذلك إذا كان صفـــة للحادث وإحاطة وإدراك إذا كان صفة للقديم وأحاط بكل شئ علما .

فهو مع وحدته يحيط بكل الأشياء ، ومع إحاطته واحد ولو أدركوا لسهل عليهم الأشـــكال [نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٢٢٣ بتصرف] .

ولكن الفلاسفة تنكبوا في مناهجهم إلى ذلك ولو ردوه إلى الله لوجدوا أن الله **﴿ لا يَعْـــزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ ﴾ ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ﴾** .

فالشهرستاني كان أكثر تدقيقا عن مغالطات الفلاسفة بينما خالفوا العقيدة .

هذا وسنذكر ردود بعض المفكرين على الفلاسفة في موعده ..

سبيل إلى تقرير تغير العالم بحال من الأحوال [١] . (والدين لا يمنع أن يكون علـم الله بغيره ليس عن طريق هذا الغير ، بل ربما يوجب ذلك لأنه يقرر أن جميع الأشـياء موجودة في علمه قبل وجودها في الخارج) [٢]، فكون علمه فعليا لا إنفعاليا فكرة طيبة لا يعارضها الدين ، بل يشجعها وكون ابن سينا قد جعل الله عالما بالغير قـد أرضى الدين [٣] .

وكون ابن سينا قد جعل الله عالما بالغير قد أرضى الدين ، ولكن تنكر عليـه بأن العلم هو: تقرر الصورة المعقولة في نفس العاقل تقرر شئ في شئ آخر، وكون ذلك لا يوجب كثرة في الواجب فهذا ما لا نستطيع فهمه ، فالتأخر هنـا علـى فرض وجوده إنما هو في الإدراك والوسيلة ، ولكن في النهاية لابد أن تتقرر صـور المعقولات في نفس العالم وهو الله والمعقولات على رأيك متغايرة في ذاتها ومغـايرة للواجب .

والواقع أن الكثرة هنا تجب من وجوه كثيرة ، **فأولها** الكثرة الواجبة بسـبب كون الواجب فاعلاً للمعقولات وقابلاً لها ، فيكون الواحد من كل وجه قـابلاً وفاعلاً . وهذا يؤدي على رأيك إلى كونه متكثراً .. وهذا ما يمنعه .

وثانيا أن العلم في هذه الحالة يكون صفة ليست سلبا ولا إضافة وتكون قائمة بالعالم وهو الله سبحانه وتعالى ، فيلزم على ذلك أن يكون الله ملتئما مـن ذات

---

(١) مشكلة الألوهية ص ٤٩ ، ٥٠ د. محمد غلاب .

(٢) ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَـى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ سورة الحديد الآية : ٢٢ .

(٣) ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٨٢ د. حمودة غرابة .

وصفة قائمة به ، واعتقد أن الدفاع عن ابن سينا مع إلتزام رأيه في العلم – في هذه النقطة بالذات لا يجدي .

ولذلك قد ذهب المتأخرون من المشائين وبعض رجال الأفلاطونية الجديدة كفرفريوس – كي يتخلصوا من هذا الأشكال – إلى رأي في العلم يقول بأن المعقولات بعد حصولها يتحد بعضها ببعض ثم تتحد بعد ذلك بالعاقل فلا يكون هناك كثرة تلزم عن إدراكها [١] .

وابن سينا في مشكلة الجزئيات قد حلها على أساس أن الله يدرك الجزئيات بوجه كلي لا ينطبق في الخارج إلا على جزئي ، لأن الجزئيات تدركها الجسمانيات والكليات تدركها المجردات والله مجرد فلا يدرك غير الكليات ، وهذا المنهج إن دل على شئ فلا يدل إلا على التشبيه في التجريد بين الله وعالم المجردات ، فعلمه مثل علمها سواء بسواء هي تدرك الكليات وهو معها في ذلك لا يزيد عنها شيئا، وقضية إدراك المجردات للكليات وحدها أمر يحتاج إلى مناقشة. فقضية التجريد منتزعة من مشاهدة هذا الكون ومشاهدة أحوال النفس الحالة بالبدن [٢] .

ويترتب على قول ابن سينا (أن الله يدرك الجزئيات بوجه كلي) أن الله سبحانه وتعالى لا يعلم الجزئيات قبل وجودها من حيث هي معدومة ولا بعد وجودها من حيث هي موجودة ، لأنه يعلمها علماً مجرداً عن الزمان ، وهذا يستلزم في وجهة نظري أن يكون الله جاهلا كل الجهل ببعض أوصاف هذا الجزئي، وهذا لا يرضي الدين قط على أن الدين من ناحية أخرى يصرح بأن الله يعلم الجزئيات من حيث هي مقترنة بالزمان ، فالقرآن لا يتحدث عن الجزئيات إلا مقترنة بالزمان إن في

---

(١) ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٨٢ ، ١٨٣ د. حمودة غرابة .

(٢) علم الباري بين المحققين وغيرهم د. ضياء الكردي ص ٩٣ .

الماضي أو الحاضر أو المستقبل ، فعاد وثمود ومن إليهم قد كانوا ثم هلكوا ، والرسول ومن معه من المؤمنين يخاطبون من الله بما ينبئ عن علمه بحضورهم وقت خطابهم .

والقرآن نفسه يتحدث عن أخبار ستحصل في المستقبل ﴿ سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ ﴾ ﴿ غُلِبَتْ الرُّومُ . فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴾ .. إلى غير ذلك من الآيات التي وردت في أوصاف يوم القيامة ، فإدراك الجزئي من غير أن يكون مقترنا بالزمان وإن حل مشكلة التغير إلا أنه يستلزم الجهل وهو نقص ويؤدي إلى مخالفة صريحة لنصوص الكتاب ، واعتقد أن بعض المتكلمين كانوا في مسألة الكثرة والتغير أكثر لباقة من ابن سينا .

فهم قد قالوا مع الفلاسفة بوحدة الواجب وبساطته ، فلما اصطدموا بمشكلة الكثرة الناشئة عن العلم بالجزئيات المتغيرة قالوا أن العلم إضافة وكثرة الإضافات لا تؤدي إلى كثرة في الذات، وكذلك تغيرها التابع لتغير الجزئيات المتقلبة لا يؤدي إلى التغير في الذات [١] .

وفي ذلك يقول سعد الدين التفتازاني (والحق أن العلمين – أي بأنه لم يكن ثم كان – متغايران وأن التغير في الإضافة أو العالمية لا يقدح في قدم الذات) [٢].

وهكذا نرى أن ابن سينا إذ يجنح إلى المحافظة على وصف الواجب بالثبات في مسألة العلم بالجزئيات لا يتفق مع طبيعة الدين وهو الشرط الواجب في التوفيق الناجح .

---

(١) ابن سينا بين الدين والفلسفة د. غرابة ص ١٨٣ ، ١٨٤ .

(٢) المقاصد جـ ٢ ص ٩٢ نقلا عن د. حمودة غرابة – بين الدين والفلسفة ص ١٨٤ .

العلم الإلهي وتعلقاته
في تصور أبي البركات البغدادي

المفكرون اختلفوا حول مسألة العلم الإلهي :

يرى أبو البركات البغدادي أن الباحثين اختلفوا حول مسألة علم الله اختلافا كبيراً ، فمنهم من ذهب إلى أن الله سبحانه وتعالى يجل عن معرفة الأشياء بأسرها، وقال البعض الآخر بل يجل عن بعضها دون البعض، ولكن أبا البركات يقـــرر أن تنـــزيه الإله يجب أن لا يتجزأ فإذا كان من جعلوه تعالى عالما ببعض الأشياء دون البعض أو يعلم الأشياء على نحو كلي دون الجزئي ... يقصدون من هذا التنـــزيه وفقط .

فأنه يترتب على هذا ضرورة تنـــزيهه عن الكل أيضاً ، وهذا يحمل تعطيلـــه تعالى عن صفة من الصفات ، بل هي من أولى الصفات به تعالى لأنه ثمة ترابطـــا وثيقا بين الحياة والعلم في الذات الإلهية .

وهذا هو ما عبر عنه أبو البركات بقوله : " أن الذي عنه هـــو الوجـــود لا العدم ، وأما الإضداد المباينات فينسب إليه منها ما يليق بالتنـــزيه والتقديس، وهو البعد والأبعاد من خصائص الموجودات التي هي عنـــه في الوجـــود في الطـــرف الأقصى ، فإذا قال قائل أنها عنه ومنه على أنه علتها الأولى التي بالذات من غـــير واسطة ، فقد قال بما يخالف التقديس والتنـــزيه والذي قاله النبي العالم في ذلك أن الشر لا يجاورك والأشرار لا يقربوك ولا تقربهم .

فذلك معنى القدس والنـــزاهة وهو بعد الأشياء التي تنسب إلى النجاسة مـــن قدسها وأبعادها عن مرتبة وجوده لا كما نزهه قوم بأن قالوا يجل عـــن معرفـــة الأشياء بأسرها .

وقال آخرون بل عن بعضها ولو وجب إجلاله وتنـــزيهه عن البعض لوجب عن الكل ، فإن الكل بقياسه سفل وهو الأعلى وقليل وهو الأكثر وصغير وهـــو الأكبر وهي حي ، أعني فعال عارف بما يفعل فإن الحي فيما تتعارفه يقال لمن هذه حالة حتى إذا فقد أن يفعل ، أو أن يشعر بفعله قيل له موات أو جماد كالإنســـان الميت فإنه يقال له ميت لبطلان حسه وحركته وشعوره ومعرفته ... وهو تعـــالى يحيط بكل شئ علما ويحضر في علمه مع تصوره الأمر كل موجب وصارف معـــه مما لا يتوقف فيه على ترداد الفكر من شئ إلى غيره ، بل يَمْحُ علمه الكل معا فـــلا يكون بين معلومه ومفعوله زمان يروي فيه – أي يتروى ويـــتردد – أو يفكـــر ، فأمره لذلك واحد لا ترداد فيه ولا توقف البته ...) [1].

ويكشف أبو البركات خطأ مدعي التنـــزيه الإلهي الذين حددوا علمه تعالى وجعلوه قاصرا على كليات الأشياء والأفكار دون جزئيات الأشياء ذاتها . ويـــرى أن التنـــزيه الحقيقي الذي يتناسب مع الذات الإلهية هو أن لا نجردها من معرفـــة الأشياء التي قدرت على خلقها من العدم مهما كان نوع هذه الأشياء أو تكـــون قيمتها ، إذ أن قيمة الشئ ترجع إلى الشئ نفسه لا إلى من يدركه ويعرفه .

* * * *

---

(١) المعتبر لأبي البركات البغدادي جـ٣ ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

« البغدادي يخالف ابن سينا »

والحقيقة أن أبا البركات قد وقف على خلاف تام مع ابن سينا وأمثاله وأكد علم الله بالجزئيات . وقد برهن على ذلك بقوله بأننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهي غير جسيمة تدرك الجزئيات ، ولذلك فأنه ليس في إدراك الله للجزئيات إلحاق للجسمية بذاته المنزه بطبيعتها عن علائق المادة وصفاتها .

وإذا كان الإنسان يدرك المحسوسات إدراكاً حسياً ، فإنه أيضاً يدرك الروحانيات إدراكاً عقليا بالاستدلال والبرهان ، وفي هذا نجد البغدادي يقول : (ولو وصلت نفوسنا إلى مرحلة التجرد لأدركت الروحانيات كما تدرك المرئي بالعين فلا يحتجب عنها شيء بشيء . ولا يضيق وسعه عن إدراك كل شيء كما لا تضيق قدرته عن إيجادها بأسرها وإدراك نفوسنا لمبصراتنا على الوجه الذي لا يلزم عنه حلول المدرك في المدرك على ما قال به أصحاب الحلول ولا التشكل بجسد كما قاله المجسمون ، ولكن على الوجه الذي تدرك به نفوسنا لما تدركه من بعيد وقريب وصغير وكبير خصوصا من المبصرات ، فإنه فيها أبين وقد أوضح أن حكم غيرها من المحسوسات حكمها) [1] .

* * * * *

« مخالفته لأرسطو »

وهذا الرأي من أبي البركات يعد مخالفاً لقاعدة أرسطو التي قال بها والتي سيطرت على كثير من المفكرين، وهي أن شرف العلم بشرف المعلوم وأن شرف العالم بشرف علمه ومعلومه .

---

(١) المعتبر في الحكمة الإلهية لأبي البركات البغدادي جـ ٣ ص ٨٤ - ٨٩ .

أما عند البغدادي فإن ذلك ليس ضروريا أن تحط الأشياء والمعلومات الخسيسة من قدر من يدركها ويعلمها لأن شرف ومكانة العالم بذاته لا بنوع علمــه [١] . وحتى إذا جازت قاعدة أرسطو بالنسبة للعلماء والمدركين من البشر، فإنها لا تجوز ولا تنسحب على ذات الله سبحانه في كونه عالما ومدركا وعرفا للأشياء بما فيـها ومن فيها من خسيس ردئ ومن شريف حسن، وفي هذا يقول ابن ملكا (ولذلك قلنا في المبدأ الأول تعالى أنه ما شرف بعلمه بل علم لشرفه ، أي ما كان علمه من شرفه ولا شرفه من علمه وكذلك قلنا أنه قدر فخلق وجاد فـأوجد ، فقدرتـه أفضل من خلقه لكون خلقه من قدرته وجوده أفضل من إيجاده .

كذلك نقول ههنا أن الذي له علم العلم فله ملكة العلم ، ففيه القـدرة علـى العلم التي بها علم ويعلم وهي أشرف من كل ما يعلم من المعلومات الوجودية الـتي هي دونه في مرتبة الشرف ، مثل أنواع الجمادات والحيوانات الأخرى .

ويشرف أي إنسان بمعرفة الموجودات التي هي أشرف منه وأعلى درجة كالملائكة وبمعرفة الله تعالى وفضيلته التي له في نفسه وملكته الحاصلة التي بها شـرف هـي قدرته على ذلك، وذلك بعلم العلم الذي منه كسب علم المعلومات الذي كـان يعلم الموجودات ... [٢] فنلاحظ في هذا النص أن البغدادي يقوم بعمل مقارنـة طريفة بين علم الإنسان وبين العلم الإلهي من حيث مكانة كل علم منهما في ذاته.

ومن حيث إفادة واستفادة الإنسان من نوع علومه ومعرفته باعتبارها اكتسابا له ، أما الله تعالى فلا مجال للحديث عن فائدة واستفادة تعود عليه مـن علومـه ومعارفه . لأنه هو الذي يمنع هذه الأشياء والموجودات التي هي معلومات العلم .

---

(١) نماذج من فلسفة الإسلاميين ص ٤٤٢ د. سامي نصر لطف .

(٢) المعتبر في الحكمة الإلهية جـ ٣ ص ٢١٢ - ٢١٤ للبغدادي .

وهكذا فإن الله تعالى لا يكتسب علما جديداً ، ومن ثم لا يحصل على مكانة ما بالزيادة أو النقصان تبعاً لعلمه بالأشياء ، إذ على حد عبارة ابن ملكا تكون فيه تعالى القدرة على العلم الإلهي التي بها يعلم وعلم وسيعلم دائما ، وهـذه القـدرة أشرف من كل شئ مما يعلم من الموجودات ؛ أي المعلومـات الوجوديـة لأنهـا جميعها دونه في المرتبة والشرف [1] .

وهكذا نجد أن البغدادي كان واسع القوى والأفق الأمر الذي جعله يقرر في صراحة ووضوح أن الله لا تخفى عليه خافية وأنه يعلم الجزئيات المتغيرة .

وهو في ذلك يقصد الرد على المنكرين ويفحمهم بالأدلة والحجج مما يجعلنـا نقرر أنه كان يعبر بصراحة عن رأي الدين الحنيف ويخالف الذين تأثروا بـالفكر الأرسطي من أمثال ابن سينا الذين نفوا علم الله بالجزئي المتغير وظنوا أن للزمـان أثر في تغير المعلوم ، وبالتالي يتغير العالم .

والحقيقة أن القضية الأساسية في خلاف الفلاسفة وإنقسامهم على أنفسـهم إنما هو نتيجة قضية التغير وتصور أن للزمان تأثير في تغير العلم .

وقد كان البغدادي محقا حينما عمل مقارنة بين العلم الإلهي والعلم الإنسـاني وقرر أن العلم الإلهي فوق التصور البشري ، بمعنى أنه لا يكتسب جديداً ومـن ثم لا يحصل على مكانة ما بالزيادة أو النقصان نتيجة لتغير المعلوم .

هنا نقول أن منهج الفلاسفة خاطئ ، وهناك نرتضي الحلول الموفقـة بـين العلم بالجزئيات على طريق نفي الزمان والمكان .

---

(١) نماذج من فلسفة الإسلاميين جـ ١ ص ٤٤٣ د. سامي نصر لطف .

أن قياس العلم الإلهي بالعلم الحادث زعم ناقص أن ما ينطبق على البشري لا يصح إطلاقه على العلم الإلهي، ولذلك نجد البغدادي راعي في تصوره للعلم الإلهي ذلك فلم يقع فيما وقع فيه غيره خاصة الذين يقصرون تنـزيه الإله عـن العلـم المتغير .

✿✿✿✿

الغزالي ونقده للفلاسفة في قضية العلم

كان حجة الإسلام أكثر تدقيقا وتوفيقا بين الدين والفلسفة بين الدين والعقـل لا بالمعنى الأرسطي كما صنع ابن سينا ، بل بالمعنى الإسلامي الحقيقـي وكـان يحاول دائما الانتقال من العقل إلى العقيدة طالما أن العقيدة تعاونه علـى ذلـك وتسانده وهذا واضح في مسألة علم الله للكليات والجزئيات وهذا أمر بديهي، لأن الكتاب الكريم والسنة المطهرة وما فيها من آيات وأحاديث ، إنما تشير بصراحـة وبدقة إلى الله وصفاته والصلة بين الله والعالم تستدعي أن يكون مطلعا على كـل شئ وموقف الإمام الغزالي في كتابه النقدي [تهافت الفلاسفة] لا يختلف عـن مواقفه النتعددة في كتبه الأخرى أبان قضيتنا .

وقد حاول حجة الإسلام توضيح رايه في هذه القضية بصراحة بالغة وجـرأة نادرة فيما أدلى به من انتقادات واعتراضات على فلسفة المشائين وما كان ذلـك إلا لأن قضية الألوهية هي مسألة عقيدة وإيمان قبل كل شئ وما وظيفة العقـل إلا التأييد والتأكيد لهذه العقيدة (١) .

---

(١) الله والإنسان والعالم د. محمد جلال أبو الفتوح شرف ص ٤١٩ .

وتأتي مسألة علم الله للكليات والجزئيات أو الصله بين الله والعالم التي تقوم على أساس علم الله لذاته وبغير ذاته ومن الانصاف أن نقول أن الإمام الغزالي قد صور رأي الفلاسفة وخاصة ابن سينا تلخيصا مجملا جميلا وإن شئت قلت دقيقا وأمينا في نفس الوقت يتطابق مع اساس فكرة ابن سينا ويخص بالنقد في تهافته فريقان من الفلاسفة فريق قال يعلمه لذاته فقط وفريق قال بأنه يعرف الكليات دون الجزئيات أو يعرف الجزئيات على نحو كلي وهو الذي اختاره ابن سينا ، فقد زعم أن الله يعلم الأشياء بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي توجب تجدد الإحاطة بها تغيرا في ذات العالم ؛ أي توجب كثرة في الذات الإلهية وهنا يبين الغزالي تهافت الفلاسفة المشائين وبخاصة ابن سينا (فيذكر أنهم لا يقدرون على د جميع ما يثبتونه إلى نفس الذات فإنهم أثبتوا كون الله عالما فيلزمهم من هذا أن يكون ذلك العلم زائداً على مجرد الوجود حينئذ يقال لهم : اتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ، فمنهم من قال لا يعلم ذاته ومنهم من يسلّم ذلك) [1] .

وهنا يوجه الغزالي نقده لهذا الموقف بالذات فيذكر أنه (إذا كان علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها هو غير علمه بنفسه ، فقد أثبتوا حينئذ كثرة ونقضوا القاعدة ، وإن كان هذا العلم هو عين العلم نفسه وعين ذاته فلم يتميزوا عمن يدعي أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه وعين ذاته ، ومن قال ذلك سفه في عقله فكل من أعترف من الفلاسفة بأن الأول يعلم غير ذاته أثبت كثرة لا محالة) [2] .

---

(١) الله والإنسان والعالم د. محمد جلال أبو الفتوح شرف ص ٤١٩ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ١٧٦ تحقيق د. سليمان دنيا .

أما الفريق الثاني الذي يرى أن الله لا يعلم إلا نفسه فأن مذهبهم يـؤدي إلى القول بأن معلولات الله أفضل منه إذ الملك والإنسان وكل واحد مـــن العقـــلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره والأول لا يعرف إلا نفسه فهو ناقص بالإضافـة إلا آحاد الناس فضلا عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أمـــورا أخرى سواها ولاشك في أن العلم شرف وأن عدمه نقصان يقول موجها نقده إلى الفلاسفة (فأين قولهم أنه عاشق ومعشوق ، لأن البهاء الأكمـــل والجمـــال الأتم وأي جمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري في العـالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر عنه ؟!)

وليتعجب العاقل من طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم، ثم ينتهي آخـــر نظرهم إلى أن رب الأرباب ومسبب الأسباب لا علم له أصلا بما يجري في العـالم، وأي فرق بينه وبين الميت إلا في علمه بنفسه ؟ وأي كمال في علمه بنفســـه مـــع جهله بغيره [(١)] .

هذا بالإضافة إلى أنهم – أي الفلاسفة – فيما يرى الغزالي لم يتخلصوا مـــن الكثرة ، فأنا نقول : علمه بذاته عين ذاته أو غير ذاته ؟ فإن قالوا : أنه غير ذاتـــه فقد جاءت الكثرة وإن قالوا أنه عين ذاته ، فما الفصل بينهم وبين القائل بأن علـم الإنسان بذاته عين ذاته، وهذه حماقة إذ لا يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة [(٢)] .

وقد حصر الغزالي إتجاه ابن سينا في علم الله للموجودات كلها بنوع كلـــي وأوضح أن هذا قائم عنده على أساس أن الأول موجود لا في مادة فـــهو عقـــل

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٨١ ، ١٨٢ تح ز دنيا .

(٢) المرجع السابق ص ١٨٢ .

محض ، حينئذ تصبح جميع المعقولات مكشوفة له والذي يمنع عن إدراك الأشـــياء كلها هو التعلق بالمادة والاشتغال بها ومثال ذلك أن نفس الآدمي مشغولة بتدبـــير المادة ، أي البدن فإذا انقطع شغله بالموت و لم يكن قد تدنس بالشهوات البدنيـــة والصفات الردية المتعدية إليه من الأمور الطبيعية وانكشفت له حقائق المعقــولات كلها ، ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنـــهم شئ لأنهم عقول مجردة لا في مادة، وهنا يذكرهم الغزالي بمقالتهم المشهورة بـــأن العالم قديم لم يحدث بإرادة الله ، فمن أين إذن عرفوا أنه يعلم غير ذاتـــه ؟ فـــالله عندهم فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطـــرار لا بطريـــق الإرادة والاختيار ، بل لزم الكل ذاته كما يلزم النور الشمس وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للنار على كف التسخين ، فلا قدرة للأول على الكف عن أفعالـه وهذا النمط وإن تجوز بتسميته فعلا فلا يقتضي علما للفاعل أصلاً [١] .

ويناقش الغزالي أدلة الفلاسفة على العلم هادمًا إياها فيسلم أن الأول ليـــس مادة إن إرادوا بذاك نفي الجسمية ولوازمها عن الله ، بمعنى أنه قائم بنفسه من غـير تحيز واختصاص بجهة ويبقى قولهم إن الله عقل هل يعنون به ما يعقل سائر الأشياء أو يريدون به ما يعقل نفسه والأول هو المطلوب، والمطلوب لا يؤخذ في مقدمات القياس المطلوب ؟ والثاني لا يسلم به معهم فحاصله أن ما يعقل نفسه يعقل غـيره وحصرهم المانع في المادة أمر لا يقرهم عليه ، فالحصر فيه تحكم ودليلهم على ذلك أن كان هذا في مادة فهو لا يعقل الأشياء لكنه ليس في المادة ، فإذن يعقل الأشـياء فهذا استثناء نقيض المقدم واستثناء نقيض المقدم غير منتج بالاتفاق [٢] .

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٢٠٠ ، ٢٠١ تحقيق د. سليمان دنيا .

(٢) تهافت الفلاسفة س ١٩٩ تحقيق د. سليمان دنيا .

ثم يعرض وجهة نظر الفلاسفة ، فيرى أنهم (نفوا الإرادة عن الأول ونفـــوا حدوث الأشياء حدوثا زمانيا ، فعندهم العالم فعله ومنه وجد وهو لم يزل فـــاعلا والفاعل يعلم فعله ، فإذا كان العالم فعله فهو عالم به ويناقشهم الغـــزالي مظـــهرا الفرق بين الفعل الطبيعي الذي يقع بدون علم كضوء الشمس وتسخين النـــار ، فالشمس لا تعلم ضوءها وبين الفعل الإرادي الذي يستلزم العلم الإلهي وعندهـــم أن الله سبحانه وتعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع لا بطريـــق الإرادة والاختيار ، بل لزم الكل ذاته ومن ادعى من الفلاسفة مثل ابن سينا أن صـــــدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل فتشمل النظام الكلي هو سبب فيضان الكل ولا سبب له سوى العلم بالكل ، فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخـلاف النور من الشمس . فهذا لم يقبله سائر الفلاسفة ، فذاته عندهم ذات يلزم منـــــها وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار [١] .

ولو سلمنا لهم علمه بما يصدر عنه فالذي صدر عنه معلوم واحد فلا يعلـــم غيره فإن الكل لم يوجد من الله دفعة واحدة ، بل بالوساطة والتولد ، فـــإن رأي الفلاسفة أن هذا يقتضي شرف المعلوم على علته فإن هذا لازم قولهـــم في نفـــي الإرادة وحدوث العالم فيجب ارتكابها أو لابد من ترك الفلاسفة والاعتراف بـــأن العالم حادث بالإرادة [٢] .

ويواصل الغزالي اعتراضه على ابن سينا قائلاً : أنك أنكرت على أخوانـــك من الفلاسفة أن العلم ليس لزيادة شرف ، فالإنسان قد يحتاج إليه ليســـتفيد بـــه كمالا فإنه في ذاته ناقص ويعرف ما ينفعه في دنياه وآخرته وتضيء ذاته المظلمـــة ،

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٠٢ .

وأما ذات الله فمستغنيه عن التكميل فلو احتاج إلى العلم لكانت ذاته ناقصـــة ، هذا هو موقف المشائين .

أما موقف المسلمين الحقيقي (فقد انبثق من حصرهم الوجود في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم إلا الله سبحانه وتعالى وصفاته وكان ما عداه حادثـا مـن جهته بإرادته حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه ، فإن المراد بالضرورة لابـد أن يكون معلوما للمريد .. وهكذا يعطي الغزالي صفة العلم الأولوية والأهمية على جميع الصفات هكذا بنو عليه أن الكل معلوم له ، لأن الكل مراد وحادث بإرادته فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته على العكس من مذهب المشائين ، ومهما كـان ثبت أنه مريد عالم بما أراد فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو يعـرف ذاته أولا فصار الكل عندهم معلوم لله تعالى وعرفوه أي العلم بهذا الطريق بعـد أن بان لهم أنه مريد لأحداث العالم) [١] .

وهكذا يتلخص موقف المسلمين في أنهم عرفوا حدوث العالم بإرادته استدلوا بالإرادة على العلم ثم الإرادة والعلم جميعا على الحياة ، ثم بالحياة على أن كل حي يشعر بنفسه وهو حي فيعرف أيضاً ذاته إلى جانب معرفته لكل ما يحدثه فكـان هذا منهجا معقولا في غاية المتانة [٢] .

بخلاف منهج الفلاسفة فقد نفوا الإرادة والأحداث ، فالعالم عنـه بطريـق الطبع والاضطرار فلا يبعد على قولهم أن يصدر من الله المعلول الأول ثم يلزم مـن المعلول الأول المعلول الثاني .. وهكذا تستمر سلسلة الإيجـاد إلى تمـام ترتيـب الموجودات ، ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالشمس تبعث الضـوء ولا تشـعر

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٩٨ تحقيق د. سليمان دنيا .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٠٣ .

بنفسها ، فإن قالوا : هذا يجعل الله ميتا قال لهم هو لازم مذهبكم ولا يدفعه ما ترونه من أنه جوهر برئ من المادة المانعة للعلم ، فقد بينا أن ذلك تحكم لا برهان لكم عليه وإن ادعوا أن الحي أقدم وأشرف من الميت ، ولهذا فالأول حي إذ يستحيل أن يكون في معلولاته الحي ولا يكون هو حيا أجابهم قائلاً هذه تحكمات فإنا نقول : لم يستحيل أن يلزم ممن لا يعرف نفسه من يعرف نفسه وهذا لا يقتضي شرف المعلول على علته إذ للعلة جهة شرفت بها غير العلم هي كونها مبدأ والدليل على ذلك أن غير الله قد يعرف أشياء غير ذاته وهو يرى ويسمع وأنتم لا تقبلون البصر والعلم لله وتنكرون ذلك وتقولون ليس الشرف في البصر والعلم بالأشياء ، بل في الاستغناء عن البصر والعلم ، وهذا يضطركم إلى نفي علمه أيضا بذاته إذ لا يدل عليه شئ من ذلك سوى الإرادة ولا يدل على الإرادة سوى حدوث العالم وبفساد ذلك يفسد هذا كله [1] .

هكذا استطاع العزالي أن يهدم ما استند إليه الفلاسفة في إثبات أن الأول يعلم غيره وأن يهدم ما استند إليه الفلاسفة في أن الله يعرف ذاته أيضاً .

ويواصل الغزالي في عرض رأي الفلاسفة في بيان أن الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات المنقسمة بإنقسام الزمان إلى الكائن وما كان وما يكون (فإن من ذهب منهم إلى أنه لايعلم إلا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره وهو الذي اختاره ابن سينا ، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي) [2] .

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٢٠٣ .

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٢٠٦ د. سليمان دنيا .

ويعرض الغزالي مذهب ابن سينا في كيفية علم الله بالكليات دون الجزئيـات قبل أن يعترض عليه فيقسم الجزئيات إلى قسمين الأول الجزئيات الـتي تدخـل الزمان وتختلف بالماضي والمستقبل والآن ، ويرى أن الفلاسفة يحيلون تعلق علم الله بهذا النوع من الجزئيات ويتخذ مثال الكسوف لشـرح رأيـهم ، فيقـول : أن الشمس مثلا تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم ينجلي عنها هـذا الكسـوف فتحصل لها ثلاثة أحوال من العلوم علم قبل وجوده بأنه سـيوجد وعلـم عنـد وجوده بأنه موجود وعلم بعده بأنه قد كان ، فهذه ثلاثة علوم تتعاقب علينـا لا يقوم أحدها مقام الآخر بيان ذلك أن الله لو علم هذا الكسوف في حالة وجـوده بأنه غير موجود لكان جهلا ، وذلك على الله محال ولو علمه الله في كل حالة هـو عليها من وجود أو عدم لتغير علمه ضرورة أن العلم تابع للمعلوم وتغيره يسـتلزم تغير العالم والتغير على الله محال ، ومع هذا زعموا أن له علما كاملا بكل تقلبـات الكسوف وبناء عليه فالكل عند ابن سينا معلوم لله تبعا للعلم بأسبابه ، ولكـن لا يقال في حالة الكسوف أنه يعلم أنه موجود الآن وبعده أنه انجلى ، بل علمه علـى وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغير في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث فإنهـا إنما تحدث بأسباب ، وهكذا يعتقد الفلاسفة بأن الكل معلوم له علما واحداً بحيث أن ما يكون الزمان ضروريا في معرفته فإنه لا يتصور أن يعلمه لأن ذلك يوجـب التغير .

القسم الثاني : وهو علم الله بالجزئيات التي تنقسم بإنقسام المادة والمكـان كأشخاص الناس والحيوانات ، فهذه الأشياء لا يعلمها الله بعوارضها التي تخـص كل فرد وإنما يعلم الإنسان المطلق والفرس المطلق والصفات والعوارض التي يتبغـي أن يكون عليها الإنسان في تركيبه أما التميز الواقع بين أفراد النوع فلا يكـون إلا حسا غير عقلي ، فالعقل لا يعقل من الأشياء إلا الناحية المطلقة التي تشمل النـوع

كله ولا تتعلق بشخص شخص وعلى هذا فتحدى محمد لقومه غير معلـــوم لله ، لأنه لا يعلم غير النبوة المطلقة ، أما أشخاص الأنبياء وأحوالهم فلا .

حجة الفلاسفة في هذه المسألة :

وهذا الدليل يتضح في أن أحوال الشئ ثلاثة : **أولها** حال هي إضافة محضـــة مثل كون الشئ عن يمين شئ الآخر ، وهذا ليس وصفا ذاتيا للشئ وإنما هو إضافة محضة ، فإن تحول الشئ الذي كان على اليمين وانتقل إلى يساره لم يتغـــير ذات الشئ الأول وإنما تغيرت إضافته فقط .

وثانيهما: كأن يكون الإنسان قادرا على تحريك جسم أو حمله فإذا انعـــدم ذلك الجسم لا يقال : أنه أصبح غير قادر على حمل ذلك الجسم أو تحريكه ، لأنـه قادر على تحريك الجسم المطلق أولا ثم على المعين ثانيا من حيث أنه جسم فإضافة القدرة إلى الجسم المعين ليس وصفا ذاتيا ، بل مطلق إضافة فإذا انعدمـــت فـــلا يوجب عدمها إلا زوال تلك الإضافة ولا يستلزم تغيراً في القادر .

وثالثهما : تغير في الذات مثل ألا يكون الشخص عالما ثم يتجدد له علم أولا يكون قادرا فيقدر ، فهذا وصف ذاتي وتجدده يوجب تغيرا في الذات فإذا كان الله يتغير علمه بتغير الزمان من ماض إلى حاضر ثم إلى مستقبل لزم ضرورة التغـــير في ذاته ، لأن تغير المعلوم يوجب تغير العلم ، فإن إضافة العلم إلى المعلوم داخلـــة في حقيقة العلم المعين إذ حقيقته هي : تعلقه بالمعلوم المعين على ما هو عليه فإذا تغـــير المعلوم فقد تعلق العلم به على وجه آخر فتغيرت إضافة العلم فيصـــير إذن علمـــاً آخر [1] .

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٢١٢ تحقيق د. سليمان دنيا .

ونلاحظ أن هذا الدليل يقوم على إثبات أن تغير العلم يستلزم تغير الـــذات وليس فيه بيان لكيفية علم الله بالجزئيات .

اعتراض الغزالي على هذا الدليل :

وهو يعترض على هذا من وجهين ، فيقول في الوجه الأول راداً على ابــــن سينا النافي لعلم الله بالجزئيات بِمَ تنكرون على من يقول : أن الله له علم واحـــد بالكسوف في أحواله الثلاثة إذ هذه الأحوال إضافة محضة لا توجب تغيرا في العالم فإن الشخص الذي انتقل من يمينك إلى شمالك لم تتغير إضافته بالنسبة لك ، وإنمـا هو (المتغير هو) بل أن هذا التغير أيضاً لازم على مذهب ابن سينا فعنده كـــثرة الكليات من حيوان مطلق وإنسان مطلق وشجر مطلق الاختلاف بينها يوجـــب اختلاف الإضافات والتباعد في اختلافها قطعاً أشد من الاختلاف بـــين أحـــوال الشئ الواحد المنقسم بإنقسام الزمان ، فإذا كان الاختلاف في أحوال الشـــخص الواحد أقل من الاختلاف بين الكليات فأولى أن لا يوجب الاختلاف فيه تغيرا إذا أحاط به علم واحد دائم للأزل والأبد .

ويسوق الغزالي وجها ثانيا ملزما لهم أنه لا مانع يمنع على أصول الفلاســـفة علم الأمور الجزئية لله ولو أدت إلى التغير ، وهذا رأي جهم والكرامية و لم ينكـــر أهل الحق ذلك عليهم إلا لأن التغير دليل الحدوث كما قام عليه الدليل ، أما أنتـــم فقد جوزتم قيام حادث بقديم كالفلك فهو قديم وحركاته حادثة ولا يدفعه كـــون علمه آنذاك من غيره ومستفاد من خارج فهذا غير مستحيل على رأيكم وليس فيه إلا التغير وهو من لوازم مذهبكم وتأثير التغير فيه كذلك على ماترونه من تمثـــل الشخص أزاء الحدقة الباصرة فإن رأيتم استحالة ذلك على واجـــب الوجـــود ، فدليلكم لم يدل على واجب الوجود ، بل دل على انقطاع السلســـلة فحســـب

وتأثره بالغير لو قلتم فيه تسخير لله فأجابته أن هذا لائق بكم إذ ترون أن الأشـياء صادرة عن الله بالطبع والضرورة مع عدم قدرته على ألا يفعل وتدعون أن هـذا هو كماله بل لو حصل لنا علم مقارن لكل حادث ، لكان ذلك كمالا لنا لا نقصانا وتسخيرا فليكن علم الله كذلك [١] .

هكذا ؛ يلزم الغزالي ابن سينا بمحالات كثيرة منها (أن المعلول الأول أشـرف من الواجب لأنه يعقل ذاته ومبدأه ومعلولاته الثلاثة ، وعلى ذلك يكـون الأول في رتبة دون غيره بل حاول أن يلزمه بماهو أشنع من ذلك وهو القول باختلاف ذات الباري تبعا لاختلاف الذوات المعقولة إذ من المعلوم به عند الفلاسفة أنـه يعلـم الكليات واختلاف هذه الكليات بعضها عن بعض لا شك فيه إذ الحيوان المطلـق مثلا غير الجماد المطلق والفرض المطلق غير الإنسان المطلق بمعنى أن الكليات إنمـا تختلف باختلاف ذواتها ، فكيف مع هذا يكون العلم واحداً) [٢] .

وكيف تكون الذات واحدة وهي عين هذه المختلفات إذ العقل عين المعقـول والعلم عين المعلوم (ولأن يرتكب الفلاسفة في نظر الغزالي القول بإحاطة العلـم الواحد بالجزئيات التي تنقسم أحوالها إلى الماضي والحاضر والاستقبال أسلم عاقبـة وأقرب معقولية من القول بإحاطة العلم بتلك الكليات المختلفة إذ كان التبـاعد والتنافي بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف بين أحـوال الشـئ الواحـد المنقسم بإنقسام الزمان ، ثم أنه إذا لم يوجب العلم بالكليات المختلفة تعدد ، فأولى وأجدى ألا يوجبه العلم بتلك الجزئيات المنقسمة) [٣] .

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٢١٥ ، ٢١٦ تحقيق د. سليمان دنيا .

(٢) المسائل الثلاث بين ابن رشد والغزالي ص ٢١٠ د. رشدي عزيز .

(٣) الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد د. محمد عبد الرحمن بيصار ص ١٠٥ .

ويرى الغزالي أن الفريق الأول القائل بأنه لا يعرف إلا ذاته فقط مثله كمثل الفريق الثاني ، فيذهب إلى أن الفلاسفة الذين يتصورون علم الله على نحو كلي إذا قالوا أن الإضافة إلى المعلوم المعين داخلة في حقيقته ، ومهما اختلفت الإضافة اختلف الشيئ الذي تعد الإضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير ، فأنا نقول أنه يجب عليكم سلوك إخوانكم الفلاسفة حيث قالوا : أنه لا يعلم إلا نفسه وأن علمه بذاته عين ذاته [١] .

وهكذا يأخذ الغزالي في مناقشة كل فريق من الفريقين مبينا لنا أن آراء الفريق الثاني من الفلاسفة لا تخلو من الأخطاء شأنها شأن الفريق الأول وهو ينتهي بعد هذا كله إلى القول بأنه من الواجب تكفير الفلاسفة سواء من قال بأن الله لا يعلم إلا نفسه ، أو من قال بأنه لا يعلم إلا الكليات دون أن يحيط بالأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص ، لأن هذا فيما يرى تكذيب قاطع للرسول [٢] .

✿✿✿✿

ابن رشد ورأيه في العلم ودفاعه عن الفلاسفة

تقديم :

لقد كانت مشكلة العلم من المشاكل الكبرى التي فرقت بين مفكري الإسلام وكانت موضوع نقاش وصراع طويلين بين المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة ، كما كانت مجال نزاع بين المتكلمين والفلاسفة . وكان لابن رشد في هذه المسألة

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي تحقيق د. سليمان دنيا ص ٢١٤ .

(٢) تهافت الفلاسفة . تحقيق د. سليمان دنيا ص ٣٠٨ .

موقف خاص في تلك المحاولة التي خصص لها كتاب [فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال] [(١)] .

وقد بدا لنا عند الكلام عن أرسطو (أنه ينفي عن المحرك) الأول علم ما في هذا الكون من أحداث حائلة وظواهر متغيرة وجزئيات ناقصة وأشخاص كائنة فاسدة بحجة أنه لو علمها لأدى ذلك إلى نقص في ذاته ، فوجب أن يقتصر علمه على اسمى الموجودات وهو ذاته فلا يتعداها (ولقد تابع فلاسفة الإسلام خاصة الفارابي وابن سينا أرسطو في القول بهذا الرأي لأنهما أيقنا أن الذي حمل أرسطو على القول به هو إفراطه في تتريه المحرك الأول عن الاتصال بنقائض عالم الحس ، ولذا فقد قصرا علم الله على الكليات لأنه ثابتة لا تتغير ونفياً عنه العلم بالجزئيات من حيث هي جزئية ومتغيرة ومقترنة بالزمان من أجل هذا حمل الغزالي عليهما حملة شعواء فرماهما بالكفر من أجل ذلك ، لأن نفي علم الله بالموجودات إنكار لما علم من الدين بالضرورة) [(٢)] .

وقرر أن العلم لا يتغير بتغير المعلوم ، وعلى ذلك فالله يعلم الجزئي المتغير ولا يتغير علمه بتغير الجزئي، فلما جاء ابن رشد واطلع على هذه المعركة قرر أن الغزالي (أخطأ في دعواه أن العلم والمعلوم من المضافات التي يقع التغير لأحدها ولايعرض للآخر وإدخاله العلم في هذا النطاق حتى يرفع عنه سمة التغير إذ العلم هو نفس الإضافة فيجب تغيره عند تغير المعلوم، فزيد مثلا لو فرض يمينك ثم انتقل إلى يسارك لم يقع لك كحامل لنسبة الإضافة تغير في محلك، ولكن عرض التغير

(١) ابن رشد وفلسفته الدينية د. محمود قاسم ص ١٢٠ ط. الثانية . الأنجلو رقم (٧٨٤٠) ودار الكتب .
(٢) الفلسفة الإسلامية د. عوض الله ص ٢٦٥ ط. المحمدية .

للعلم إذا انتقلت إضافته من اليمينية إلى اليسارية وهذا أمر عرض من قياسه الغائب على الشاهد)[١] .

والحقيقة أن رأي ابن رشد يقوم على حقيقة إسلامية كبرى وهى التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، إذ يرى أنه لا يمكن معرفة العلم الإلهي خاصة والصفات عامة إلا بكلتا طريقتين هما : طريقة التشبيه ، وطريقة التنـــزيه .

أما الأولى : فهى التي تستخدم في إثبات صفات الله التي تعــد كمالا في مخلوقاته إذ كيف ننكر وجود مثل هذه الصفات لله إذا كان سبحانه مصدراً في وجودهـــا عند غيره ؟ وتهدي **الطريقة الثانية** إلى تقرير مخالفته تعالى للحوادث من أوجـــه النقص التي تنطوي عليها ، ولذا سميت بطريقة التنـــزيه)[٢] .

استدلال ابن رشد على علم الله :

وابن رشد يستخدم في إثبات العلم لله كلا من طريقة التشبيه وطريقة التنـــزيه لنفي وجودها أولاً، ثم ينفي عن الله أوجه النقص في العلم الإنساني ذلك أننا نعلـم أن هذه الصفة تعتبر كمالا لدى الإنسان ولما كان الله هو الوجود المطلق الكـــامل الذي لا يدانيه في كماله أى وجود آخر ، فمن الضروري أن يتصف بالعلم ولكن ينبغي أن ينسب إليه علم إسمي من علم الإنسان ومن نوع آخر مخالف لـــه كـــل المخالفة [٣] .

يقول ابن رشد : المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات

---

(١) فصل ١ مقال ص ٧٤ ، ٧٥ .

(٢) ابن رشد وفلسفته ص١٢٣ د/ محمود قاسم ط. ثانية - الأنجلو .

(٣) ابن رشد وفلسفته ص١٢٣ محمود قاسم .

لا بكلى ولا بجزئي وذلك أن العلم الذى هذه الأمور لازمة لــــه عقـــل منفعــــل ومعلول، والعقل الأول هو محض وعلة فلا يقاس علمه على العلم الإنساني [(١)].

وهو في مسلكه في الإستدلال إنما يشبه الأشعرى، فإن دقة صنع العالم ومـــا ينطوى عليه من حكمة بالغة وعناية تفجأ الحس والعقل معا دليل على وجود إلــه حكيم عليم إذ ليس من الممكن عقلا أن يتحقق هذا الإتساق والنظام في الكـــون عن طريق الإرتجال أو بفعل الطبيعة الجامدة ومن المسلم به أن الطبيعة تحتوي علــى غايات محددة وهذه الغايات لا يمكن أن تتحقق إلا بوسائل تناســـبها وتطابقـــها ولابد من معرفة الخالق بهذه الوسائل ، وإذن فمن الضروري أن يكون صانع العالم ومدبره حكيما عليما يحيط علمه بكل شئ [(٢)] .

ويرى ابن رشد أن العلم صفة قديمة فلا يجوز أن يكون إتصافه تعالى بها وقتا دون وقت، والذى ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفة هو مـــا صـــرح الشرع به فقط وهو الإعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها [(٣)] .

فهكذا يقف ابن رشد في صفة العلم عند حدود الشرع فما ورد به مفصـــلا فصل فيه وما سكت عنه الشرع يجب ألا نتعرض له ، وأما ما يتخيله المتكلمـــون فيما وراء ذلك فهو فوق كونه بدعه يثير الشكوك أكثر مما يوصـــل إلى يقـــين ، ويورد ابن رشد كثيرا من الشكوك على من فصلوا في أمر الصفات عامة والعلـــم خاصة، فيقول (الذين قالوا أن العلم صفة زائدة يلزمهم على هذا القول أن يكـون

---

(١) تهافت التهافت ص٤٦٣ ، ٣٦٤ ط بيروت .

(٢) مقدمة مناهج الأدلة ص٥٤ د/ محمود قاسم .

(٣) مناهج الأدلة ص١٦٧ ط الإنجلو لابن رشد .

الله جسما لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هي حـــال الجسم) [١] .

والذين قالوا أن العلم هى نفس الذات قولهم هذا مضاد للمعـلوف الأول، أن العلم يجب أن يكون غير العالم وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم ثم يبـين أن هذا يشكك الجمهور [٢] .

ويبرز ابن رشد رأيه مؤكدا على تحريم البحث فى هذه الأمور (والكلام في علم البارى بذاته وبغيره مما يحرم عن طريق الجدال في حال المناظرة فضلا عن أن يثبت في كتاب فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق ، وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الإلهية عندهم ، فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً) [٣] .

✿✿✿✿

شمول العلم الإلهي

وابن رشد حين يحدد رأيه في العلم وشموله نجده لا يخرج عن الأسس التالية :

١) علم الله عام التعلق فهو شامل لكل ما صغر وما كبر .

٢) عدم المماثلة بأي شكل من الأشكال بين العلم الإلهي والعلم الإنساني .

٣) للعقول أزاء العلم الإلهي حد تقف عنده لا تتعداه ، أنه يرى أن عين الخطـأ أن يثير المرء شكاً بالنسبة للعلم الإلهي .

---

(١) مناهج الأدلة ص١٦٥ لابن رشد تحقيق د/ محمود قاسم .

(٢) نفس المرجع ص١٦٦ .

(٣) تهافت التهافت لابن رشد جـ١ ص ٥٥٠ ط. أولى دار المعارف تحقيق د. ســـليمان دنيـا ١٩٦٥م و ٧٨١٦ .

ثم يحاول أن يحله بما يظهر في العلم الإنساني ومنبع هذا الخطأ نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب في موجودين في غاية التباعد ، لا في موجودين مشتركين في النوع أو في الجنس ، بل مختلفين غاية الاختلاف [١] .

وفي قصور العقل الإنساني يرى أن أصدق ما قال القوم أن للعقول حداً تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم [٢] .

وعلى هذين الأساسيين يحاول ابن رشد الإجابة عن الشكوك التي ترد بالنسبة للعلم الإلهي ، والتي قد تكون من نتيجتها عدم تسليم عموم وشمول العلم الإلهي ، فالصعوبة التي دفعت بعض الفلاسفة إلى القول بأن الله يعلم الأشياء علماً كلياً أو القول بأنه يجهل الأشياء الجزئية هى تلك الصعوبة التي عبر عنها ابن رشد بالعبارة الأتية : (و بالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشئ قبل أن يوجد والعلم به بعد أن يوجد علم واحد بعينه) [٣] .

وحل ابن رشد يقوم على أساس نظريته القائلة بأن العلم الإلهي سبب في وجود الأشياء في حين أن العلم الإنساني مسبب عن الأشياء ، ويرى ابن رشد (أن الفلاسفة الذين يقولون أن الله لا يعلم الأشياء إلا علما كليا يخطئون سبيلهم لأنهم لا يفرقون بين عالم الغيب وعالم الشهادة وإن كانوا يريدون تأكيد عدم تغير العلم الإلهي فهم يرون أن هذه الأشياء توجد في الذات الإلهية وهى السبب الأول المشترك بين ما في الكون ، ومعنى ذلك لديهم أن العقل الإلهي ينطوى على معاني الأشياء والهدف الذي يرمون إليه غاية في الوضوح وهو تأكيد وحدة العلم الإلهي

---

(١) ابن رشد منهجا وعقيدة د. عبد الفتاح دويدار ص ١١٤ .

(٢) نفس المرجع السابق ص ١١٤ .

(٣) فصل المقال ص٧٣ لابن رشد .

وعدم تعدده غير أنهم وقعوا في أشد أنواع التشبيه سذاجة عندما قاسوا العلم الإلهي على العلم الإنساني) [١] .

يقول ابن رشد أن هذه المقارنة خاطئة (لأن العقل منا هو علم للموجودات بالقوة لا علم بالفعل والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل وكلما كان العلم منا أكثر كلية كان أدخل في باب العلم بالقوة وأدخل في باب نقصان العلم وليس يصح على العلم الأزلي أن يكون ناقصا بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة ، لأن العلم بالقوة هو علم في هيولى ، فلذلك يرى القوم أن العلم الأول يجب أن يكون علمًا بالفعل وألا يكون هنالك كلية أصلا ولا كثرة متولدة عن قوة) [٢] .

وهكذا نجد هؤلاء الذين يؤكدون أن الله يعلم الأشياء الجزئية بطريقة كلية يخطئون خطئًا مزدوجًا ، لأنهم لما أرادوا تقرير وحدة العلم الإلهي لم يفعلوا سوى الهبوط بهذا العلم إلى مرتبة علم الإنسان الذي يوصف بالتعدد والتغير ، كذلك لما أكد هؤلاء أن علم الله عام هبطوا به إلى مرتبة العلم الذي يوجد بالقوة ، لكن الأمر يختلف عن ذلك في نظر ابن رشد لأنه يرى أن العلم الإلهي ليس علما عاماً ولا خاصاً [٣] .

فعلمه واحد وبالفعل سبحانه لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنساني ، لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى لكان عقله عقل الباري سبحانه وذلك مستحيل [٤] .

---

(١) نظرية المعرفة عند ابن رشد د/ محمود قاسم ص١٧٤ .

(٢) تهافت التهافت لابن رشد ص٣٤٥ ط. بيروت .

(٣) نظرية المعرفة د/ محمود قاسم ص١٧٤ .

(٤) تهافت التهافت ط بيرو ت ص٣٤٥ .

إن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد في العلم صحيح ، ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات لا بكلى ولا بجزئي وذلك لأن العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول والعقل الأول عقل محض وعلة فلا يقاس علمه على علم الإنسان [١] .

وإذا كان حل ابن رشد يقوم على أنه لا يصف العلم الإلهي بالعموم والخصوص فما رأيه في صلة العلم الأزلى بالمخلوق المحدث ؟ إن حل المتكلمين لم يحظ بقبول ابن رشد لا لأنه خاطئ في جوهره ، وإنما لأنه يوشك أن يقود الجمهور إلى الخطأ وفقا لأحد مبادئ المتكلمين أنفسهم وهو المبدأ القائل : أن ما يقارن الحادث فهو حادث مثله فرأيهم يفضي إلى القول بحدوث العلم الإلهي ويرى ابن رشد أن نظرية المتكلمين القائلة بأن الله يعلم المحدث بعلم القديم تعد بدعة في الواقع لأنهم يصرحون للجمهور برأى قد يجر إلى البدعة مع أنه ينبغي عدم التصريح للجمهور بأن علم الله حادث أو قديم ، وهذا هو السبب على وجه التحقيق في أن الله لم يذكر تفاصيل ذلك العلم بالنسبة إلى الجمهور الغالب من الناس ، بل بين لهم فحسب أنه يعلم جميع الأشياء الجزئية دون أن يتحدث عن فكرة الزمن وعن علاقتها بعلمه القديم ، ثم يستشهد بآية قرآنية لا تشير إلى حدوث العلم ولا إلى قدمه وهي قوله **﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا ﴾** [٢] .

وإذن يكفي أن يقال للجمهور (أنه عالم بالشئ قبل أن يكون على أنه سيكون وعالم بالشئ إذا كان على أنه قد كان وعالم بما تلف على أنه قد تلف في وقت تلفه ، وهذا هو الذى تقتضيه أصول الشرع وإنما كان هذا هكذا ، لأن

---

(١) تهافت التهافت ط بيروت ص٣٥٢ ، ٣٥٣ لابن رشد .

(٢) تهافت التهافت ط. بيروت ص ٣٥٢ ، ٣٥٣ لابن رشد ، والآية ٥٩ من سورة الأنعام .

الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى ، وليس عند المتكلمـــين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة [(١)] .

ويوضح ابن رشد حله القائم على أساس أن علم الله للأشـــياء الجزئيـــة لا يخضع لمقولة الزمن (في ضيمة العلم الإلهي) التي أضافها هـــذا الفليســـوف إلى كتاب فصل المقال ، يقول ابن رشد في مقدمة رسالته (وقبل هذه الشبهة الـــتي تثيرها مشكلة علم الله للأشياء الحادثة أنه من الواجب ســـلفا أن نعـــرض هـــذه المشكلة عرضا يظهرها في منتهى القوة ، وإنما كان الأمر كذلك حتى يكون الحـــل الذي نجده لهذه المشكلة حلا حاسما قاطعا ولا يحتمل أى شك .

يقول ابن رشد (وجب علينا لمكان الحق ولمكان إزالة هذه الشبة عنكم أن نحـــل هذا الشك بعد أن نقول في تقريره فإنه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل) [(٢)] .

لكن كيف يمكن لنا أن نحصر هذه الشبهة الدينية الفلسفية ليس هنـــاك إلا إحتمالين ، فإما أن نقول بأن الأشياء الحادثة توجد سلفا في العلم الإلهـــي طبقـــا للنحو الذي ستوجد عليه فيما بعد ، وإما أن توجد في هذا (العلم علـــى نحـــو مخالف) والشك يلزم هكذا : أن كانت هذه كلها في علم الله قبل أن تكون فـــهل هى في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها ، أم هي في علمه في حـــال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد ؟

فإن قلنا أنها في علم الله في حال وجودها على غير ماكانت عليه في علمه أن توجد لزم أن يكون العلم القديم متغيرا وأن يكون إذا خرجـــت مـــن العـــدم إلى الوجود قد حدث هنالك علم زايد وذلك مستحيل على العلم القديم .

---

(١) مناهج الأدلة لابن رشد ط الأنجلو ص١٦١ .

(٢) فصل المقال ص٧١ لابن رشد .

وإن قلنا إن العلم بها واحد في الحالتين قيل : فهل هي في نفسها ؛ أعني الموجودات الحادثة قبل أن توجد كما هى حين وجدت ؟ فسيجب أن يقال: ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين وجدت وإلا كان الموجود والمعدوم واحدا فإذا سلم الخصم هذا قيل له : أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه ؟ فإذا قال : نعم ، قيل فيجب على هذا إذا اختلف الشئ في نفسه أن يكون العلم به يختلف وإلا فقد علم على غير ما عليه ، فإذا يجب أحد أمرين أما أن يختلف العلم في نفسه أو تكون الحادثات غير معلومة له وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه [١] .

وابن رشد حريص كل الحرص قبل أن يفرغ من عرض هذه الشبهة ومن تحديد حلها على تقرير أن هذين الفرضين لا يمكن فيما يتعلق بالعلم الإلهي، ويستمر ابن رشد في عرض الشبهة قائلاً (ويؤكد هذه الشك ما يظهر من حال الإنسان، أعني من تعلق علمه بالأشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها إذا وجدت فإنه من البين بنفسه أن العلمين متغايران وإلا كان جاهلاً بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه) [٢] .

وبعد أن أبرز هذه الشبهة وقواها عن طريق المماثلة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني جعل يستعرض الحلول التي اقترحها المتكلمون وعلى رأسهم الغزالي مبينا أن هذه الحلول تثير الشبهات والشكوك (وليس ينجي من هذا ماجرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا بأنه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بموجود موجود) [٣].

---

(١) فصل المقال لابن رشد ص ٧٢ ، ٧٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٧٣ .

ولكن هذا الجواب ليس شافيا في نظر ابن رشد ، فإنه يقال لهم : فإذا وجدت فهل حدث هنالك تغير ؟ أو لم يحدث وهو خروج الشئ من العدم إلى الوجود فإن قالوا : لم يحدث فقد كابروا وإن قالوا : حدث هنالك تغير ، قيل لهم فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا ؟ فيلزم الشك المتقدم ، وبالجملة ... فيعسر أن يتصور أن العلم بالشئ قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وجد علم واحد بعينه [1] .

وبعد أن فرغ من نقد المتكلمين أراد تحديد المشكلة تحديد نهائيا ، فقال : فهذا هو تقرير هذا الشك على ابلغ ما يمكن أن يقرر به [2] .

ثم ذكر أن هذه القضية يتطلب حديثا طويلا غير أن هذا الحديث سيكشف لنا عن الفكرة الفلسفية التي تكفي في حل المشكلة ، ومع ذلك يخبر صديقه بالمحاولة التي قام بها الغزالي لكي يدفع هذه الشبهة ، فيقول (وقد رام أبو حامد حل هذا الشك في كتابه الموسوم بالتهافت بشئ ليس فيه مقنع وذلك أنه قال قولا معناه هذا وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف وأنه قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه كذلك يشبه أن يعرض للأشياء في علم الله سبحانه ، أعني أن تتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها ، مثال ذلك في المضاف أنه قد تكون الأسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته وزيد بعد لم يتغير في نفسه وليس بصادق ، فإن الإضافة قد تغيرت في نفسها وذلك أن الإضافة التي كانت يمنه قد عادت يسره ، وإنما الذي لم يتغير هو موضوع الإضافة ، أعني الحامل لها الذي هو زيد، وإذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو نفس الإضافة فقد يجب أن يتغير عند تغير المعلوم ، كما تتغير إضافة الأسطوانة إلى زيد عند تغيرها ، وذلك إذا عادت

---

(١) فصل المقال لابن رشد ص ٧٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٧٣ .

يسره بعد أن كانت يمنه) [١].

ولما كان الحل الذي اهتدى إليه الغزالي لا يقنع ابن رشد ، فقد شرع ابن رشد يقدم لنا حله الخاص. وسنرى أن هذا الحل يقوم على أساس نظرية رشدية بمعنى الكلمة وهي نظرية « سببية العلم الإلهي » التي استخدمها في حل جميع المشكلات [٢] .

يقول (والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود ، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علة وسبب الموجودات ، فلو كان إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد ، كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم أن يكون العلم القديم معلولا لا علة له ، فإذا واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث) [٣] .

أن غموض هذه المسألة يرجع إلى أن الذين عالجوها لم يستطيعوا التفرقة كما ينبغي بين عالم الخلق وبين عالم الأمر (وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد ، وقد عرف فساد هذا القياس وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله، أعني تغيراً لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغيراً عند حدوث معلومه عنه ، فإذا قد انحل الشك و لم يلزمنا أنه لم يحدث هنالك تغير ؛ أعني في العلم القديم) [٤] .

---

(١) فصل المقال ص ٧٤ ، ٧٥ .

(٢) أنظر المعرفة عند ابن رشد ص ٢٢٩ د. محمود قاسم .

(٣) فص المقال ص ٧٥ لابن رشد .

(٤) فصل المقال ص ٧٦ لابن رشد .

أن العلم الإلهي يشمل جميع المخلوقات وأنه قديم ولا يخضع للتغيرات الزمنية التي تطرأ على موضوعاته ، وإذن لا يفضي هذا الحل إلى تلك الفكرة السقيمة التي تقول : إذا كان الله يعلم الأشياء الحادثة فإن علمه سيكون زمنيا كهذه الأشياء نفسها ، و لم يلزمنا أنه إذا لم يحدث هنالك تغير - أعني في العلم القديم - فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه ، وإنما لزم أن لا يعلمه بعلم محدث، بل بعلم قديم ، لأن حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود ، إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث [1] .

ثم ينتهي بنا ابن رشد إلى هذا الرأي ذي الأهمية الحاسمة في نظريته عن العلم الإلهي (فإذن العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث لا أنه غير متعلق أصلا) كما حكى عن الفلاسفة أنهم يقولون لموضع هذا الشك أنه سبحانه (لا يعلم الجزئيات وليس الأمر كما توهم عليهم ، بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات) بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها إذ كان علة لها لا معلولاً عنها كالحال في العلم المحدث، وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به [2] .

وجملة القول أن العلم الإلهي للأشياء الحادثة إذا كان لا يخضع لفكرة الزمن فمن الواجب أن يكون علما واحداً لا تغير فيه البتة الله يعلم الأشياء بعلم قديم ، وهذا معناه تأكيد وحدة العلم الإلهي ، ومعناه بأن العلم هو عين ذاته ، فعلم الله للأشياء لا يدل على شئ أخر سوى أن هذا العلم لا يخضع للمعايير الزمنية .. فالله يعلم الماضي والحاضر والمستقبل دفعة واحدة ، فكأنما جمع الزمان في لحظة واحدة

---

(١) فصل المقال ص ٧٦ لابن رشد . تحقيق محمد عمارة .

(٢) نفس المرجع السابق ص ٧٦ .

إذا أجيز لنا هذا التعبير ، وذلك لأن الزمن لا يوجد وجودا حقيقياً إلا بالنسبة إلى الأشياء الحادثة ، أما بالنسبة إلى الله فلا مجال للحديث عن فكرة الزمن [١] . لأنه لا يعرف الأسباب ومعرفته (الأسباب معرفة مطلقة معناها معرفة جميع لحظات الزمن – أي تلك التي توجد والتي لا توجد – فسبحان الذي يعلم الخلق بأسره أسبابا ونتائج ، وهذا العلم هو مفتاح جميع الأسرار التي يشير إليها تعالى في قوله : ﴿ وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الغيبِ لا يَعلَمُهَا إِلاَّ هُوَ .. ﴾) [٢] .

❁❁❁❁

مآخذ على ابن رشد في مسألة العلم الإلهي

وإذا كان ابن رشد قد ذهب إلى أن علم الله سبب في وجود الأشياء ، ومن ثم فإنه يعلم الجزئيات والكليات، وظن بذلك أنه تخلص مما وقع فيه الفلاسفة من إنكار علم الله للجزئيات ، ولكنه غاب عنه أن رأيه مخالف لما جاء به الدين ، لأن السبب في وجود الأشياء إنما هو القدرة لا العلم بمعنى أن الله أوجد الأشياء بقدرته لا بعلمه ، فالقدرة صفة إيجاد والعلم صفة إنكشاف .

ويرى أستاذنا الدكتور دويدار (أن ابن رشد أكد بأسلوب لا يقبل الشك أن الله يعلم الجزئيات وأنه لا تخفى عليه خافية . وبرأ الفلاسفة مما نسب إليهم من تهمة قصر علمه على الكليات ، وكان من رأيه أن المعلومان معلولة لعلمه تعالى وليست علة له) .

---

(١) نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٢٣٢ د. محمود قاسم .

(٢) مناهج الأدلة لابن رشد ص ٢٢٨ بتصرف ط. الأنجلو . تحقيق د. محمود قاسم ، والآية ٥٩ من سورة الأنعام .

وكان يمكن أن تكون هذه وجهة نظر مع بعض التحفظ، ولكن رغم هذا الحل الذي يبدو موفقا نرى أن ابن رشد لم يتقدم كثيراً في حل المشكلة ، لأننا نسأله كيف يعلم الله السبب الموجود عن سببه ، وهنا يقول ابن رشد ما دام الله علمه في غاية التمام فهو يعلم ما صدر عنه وما صدر عما صدر عنه ، وما دام السبب من الله والمسبب عن السبب بإذن الله يعلم السبب .

ورغم هذا الجواب إلا أننا نجد السؤال لازال بدون جواب ، لأننا لا نسأله الآن هل الله يعلم الجزئيات أو لا ؟ وإنما نسأل مادامت المسببات معلومة لأشياء بها ، فكيف يعلمها الله حقيقة أنه يقول : بحق أن السبب لا يؤثر إلا بإذن الله ، ولكن مع هذا ليس العلم مؤثرا بطريق مباشر في المسبب، وهنا يضطر ابن رشد إلى القول بأن الله لا يعلم بطريق مباشر إلا الكليات وإن كان لم يصرح بهذا القول [1] .

والآن نسوق نصه قبل أن نستطرد في الاستنتاج ، لقد قال عند تفسير علم الله بالغيب ما يأتي :

« وعلم الله بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب وكذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة كما قال تعالى﴿ **قُل لا يَعلَمُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرضِ الغَيبَ إلاَّ اللَّهُ** .. ﴾ [2] ، وإنما كانت الأسباب هي العلم بالغيب ، لأن الغيب هو معرفة الموجود في المستقبل أولاً وجوده ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشئ في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت وجب أن يكون العلم بأسباب شئ ما هو العلم بوجود ذلك الشئ وعدمه في

---

(١) ابن رشد منهجا وعقيدة ص ١٩٣ ، ١٩٤ د. بركات دويدار .

(٢) سورة النمل الآية : ٦٥ .

وقت ما ، والعلم بالأسباب على الاطلاق هو العلم بما يوجد عنها أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان فسبحان من أحاط اختراعا وعلما بجميع أسباب جميع الموجودات ، وهذه مفاتيح الغيب المعنية في قوله : ﴿ **وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الغَيبِ لا يَعلَمُهَا إلاَّ هُوَ ..** ﴾ [١] .

ويجب ألا يغفل عن قوله فسبحان من أحاط اختراعًا وعلمًا بجميع أسباب جميع الموجودات دون أن يتطرق إلى المسببات ، ونجد من هذا النص قصر علم الله المباشر على الأسباب وبطريق العلم بالسبب يكون العلم بالمسبب ، فالله سبحانه يعلم السبب ويعلم أن هذا السبب مسبب ما ولما كان المسبب لا يختلف عن سببه فإن العلم بالسبب يؤدي إلى العلم بالمسبب ، فإذا طبقنا هذا على مثال كانت النتيجة ما يأتي :

كيف يعلم الله أن العالم مضئ اليوم ؟

وحسب كلام ابن رشد يكون الجواب لأنه يعلم طلوع الشمس وبطريق علمه بالشمس التي هي سبب يعلم أن النهار المسبب موجود . ويزيد ابن رشد الأمر وضوحا حين يقصر علم الغيب على الاطلاع على طبائع الأشياء ، وبهذا نقول هل يعود ابن رشد بعد هذا المجهود إلى قصر علم الله على الكليات ، ولكن لما كانت الجزئيات تعلم تبعا للكليات كان العلم بالكليات علما بها ؟

ومذهب ابن رشد وإن كان صريحا في أن الله لا تخفى عليه خافية إلا أن هذه المحاولات فتحت الباب أمام من اتهمه بأنه يرى أن الله لا يعلم الجزئيات [٢]

---

(١) مناهج الأدلة لابن رشد تحقيق محمود قاسم ص ٢٢٨ ط. ثالثة - الأنجلو ١٩٦٩م .

(٢) ابن رشد منهجا وعقيدة ص ١٩٤ ، ١٩٥ د. بركات .

والحق يقال إننا لا نسلم له عبارته التي يقول فيها أن العلم القديم علة وسبب للوجود ، إذ هذه العبارة مبنية على مذهب الفلاسفة من أن الأشياء صادرة عـــن الله بالطبع والضرورة .

وموقف ابن رشد هذا جعل أحد المستشرقين يقرر بأن ابن رشد يذكـــر أن العلم الإلهي لا يحيط بالجزئيات ولا هو يعلم الكليات ، لأن الذات الإلهية منـــزهة عن كليهما والعلم الإلهي يوجد العالم ويحيط به والله هو المبدأ وهو الصـورة الأولى والغاية لكل شئ وهو نظام العالم وملتقى جميع الاضداد وهو الكل في أسمى صوره وجوده . ومن البين بداهة بحسب هذا الرأي أنه لا يمكن القول بعناية إلهية بـــالمعنى المألوف لهذه العبارة [١] .

وإذا كان الله لا يعلم الجزئيات إلا بعلم غير مجانس لعلمنا فإنما يدل ذلك على أنه لا يدبر العالم مباشرة ، فشأنه في ذلك شأن حاكم المدينة فإنه مصدر النظـــام فيها، ولكن ليس له مداخلة في كل شأن من شئونها مباشرة ولو كـــان الله يدبـــر العالم مباشرة ، أي يدبر بنفسه كل حركة من حركاته الجزئية والكلية فإن الشـــر في العالم يكون صادرا عنه ، فعنايته بالكائنات من قبيل الناموس الثابت الموضـــوع لها ، ففي هذا الافتراض يكون كل خير في العالم صادراً عن الله ، لأنه أراده وســن السنن الطبيعية له وكل شر في العالم يكون صادرا عن المادة التي خالفت سننه ، أو الإنسان الذي عصاه وهذا الفكر الأخير هو لباب فكر أرسطو [٢] .

وهذا الموقف صحيح عند ابن رشد لأنه يرى إضلال خلقه ذلك لأن هذه

---

(١) دي بورتاج الفلسفة ص ٢٩٩ نقلا عن الله والإنسان والعالم ص ٤٥٨ د. جلال أبو الفتـــوح شرف و (١٠٦١٦) .

(٢) ابن رشد وفلسفته ص ٤٤ فرج انطون ط. اسكندرية ١٩٠٣م .

الآيات لا تدل على أن الله يريد الشر لبعض عباده ، وإنما على أنه خلق الناس وفيهم استعداد لكل من الخير والشر، فقد اقتضت حكمته أن بعض هؤلاء سوف يتجه إلى الشر .

وابن رشد يرى أيضاً أن الله إذا خلق أسباب الضلال في فطرة الإنسان ، فذلك لأنه يترتب عليها الاهتداء والخير أكثر من أن يترتب عليها الضلال والشر حقيقة (١) .

هكذا يظهر أن حل ابن رشد القائم على التوفيق بين الدين والفلسفة تعرض بدوره لانتقادات ، وهذا شأن العقل القاصر ولو أنه التزم بمنهج القرآن وسلك مسلك السلف لما وقع فيما وقع .

✿✿✿✿

موقف ابن رشد من الغزالي في قضية العلم

يؤكد ابن رشد على أن الغزالي مخطئ فيما رآه هنا ، وسبب ذلك الخطأ أنه يقيس علم الله بعلم الإنسان مع أن بينهما فارق كبير . إذ أن إدراك الإنسان الأشخاص إنما يكون بالحواس وإدراك الأمور العامة بالعقل والعلة في الإدراك إنما هو المدرك نفسه ، فتبعا للمدركات يتغير الإدراك (٢) .

ثم أن وجود علم بالإضافات على النمط الذي يتحدث عنه أبو حامد شيء لا يعقل من طبيعة العلم الإنساني أضيف إلى ذلك أن الغزالي حين أراد أن يلزم من

---

(١) الله والإنسان والعالم ص ٤٦١ د. محمد جلال أبو الفتوح شرف ، راجع أيضا ابن رشد وفلسفته د. محمود قاسم ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .

(٢) تهافت التهافت ص ٧٠٠ لابن رشد تحقيق د. سليمان ط. دار المعارف ط. أولى .

يثبت العلم بالكليات من الفلاسفة إثبات العلم بالجزئيات وتعدد الأشخاص – كان هذا عناداً منه ، فالعلم بالأشخاص حس وخيال على حين أن العلم بالكليات عقل وتعدد الأشخاص واختلاف أحوالها يستلزم تغير الإدراك وتعدده والتغير ليس موجودا في العلم بالأنواع والأجناس ، فليس فيهما إلا التعدد فقط وهذا التعدد تشارك فيه الكليات الجزئيات .

وما ذهب إليه الغزالي من وجود علم واحد بسيط يحيط بالأشياء كلها هو سفسطة وهو في هذا شبيه بمن يقول: ان وجد عقل بسيط واحد يحيط بالأنواع والأجناس فقد يجب أن يوجد جنس بسيط واحد يحيط بالأشخاص وما قاله الغزالي من أن تعدد الأجناس والأنواع يوجب تعدد العلم: قول مسلم من قبل ابن رشد حيث يرى أن هذا هو مذهب الفلاسفة ويرى أنهم بذلك لا يصفون العلم الإلهي بكلي ولا جزئي ، فهذا من مقتضيات العلم المنفعل عندهم فإنهم يرون أن ذات الله عقل والعقل لا يتعلق إلا بالموجودات ولا موجود غير هذه الموجودات التي نعقلها فوجب تعلق علم الله بها على نحو أشرف من تعقلنا لها [١] .

ثم أن رد الغزالي (بإلزام الفلاسفة بقيام الحادث بالقديم عناد منه لهم بحسب أقوالهم لنفس الأمر، فالحوادث التي تحل القديم عندهم هي الحوادث التي لا تغير في جوهره كالحركة في المكان والإشفاف والإضاءة والقديم الذي ليس بجسم لا تحله الحركات وتجدداتها أصلا ، فإن الحوادث لا يمكن صدورها عن قديم مطلق وإنما صدورها عن قديم بالجوهر وحركاته قديمة بالنوع حادثة بالشخص يمثل واسطة بين القديم المطلق والحادث المطلق ودعوى الغزالي أن المعلومات هي المؤثرة في علم الله والتي أخذها من قياسهم مردودة ومستحيلة عندهم إذ علمنا معلول للموجود،

---

(١) تهافت التهافت ص ٧٠١ – ٧٠٣ ط. أولى دار المعارف د. سليمان دنيا .

أما علم الله تعالى فعلة ولا يصح أن يكون العلم القديم علـــى صـــورة العلـــم الحادث) [١] .

هذه خلاصة ما قاله ابن رشد في دفاعه عن الفلاسفة في كتابـــه (تهـــافت التهافت) والواقع أن ابن رشد قد انتفع في هذه المسألة بما دار بين الغزالي من أخذ ورد وتخطئ وتصويب ، فاستعرض كل هذا ثم أعلن أن من رمى الفلاسفة بجحـود علم الله للجزئيات لم يفهم مراميهم، فهم في نظره لم ينكروا علمه تعالى بها علـــى الاطلاق وإنما أنكروا العلم الشبيه بعلم الحوادث – أي العلم المعلول للموجـــودات لا ما كان علة بها [٢] .

وقال : أن أبا حامد قد غلط على الحكماء .. فيما نسب إليهم من أنهـــم يقولون : أنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا ، بل يرون أنه تعالى يعلمـــها بعلم غير مجانس لعلمنا ، وذلك أن علمنا معلول للمعلول به فهو يحدث بحدوثه ويتغير بتغيره وعلم الله بالموجود على مقابل هذا فإنه علة للمعلول الذي هـــــو الوجود [٣] .

❂❂❂❂

تحقيق مذهب الفلاسفة في هذه المسألة

أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته فذاته عقل ضرورة ولما كـــان العقل بما هو عقل إنما يتعلق بالموجودات لا بالمعدومات ، وقد قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التي نعقلها نحن فلابد أن يتعلق علمه بها إذ كـــان لا

---

(١) تهافت التهافت لابن رشد ص ٧٠٣ – ٧١١ تحقيق د. دنيا ط. أولى دار المعارف . بتصرف .

(٢) الفلسفة الإسلامية في المغرب د. غلاب ص ٨٣ .

(٣) فصل المقال لابن رشد ص ٣٨ ، ٣٩ .

يمكن أن يتعلق بالعدم وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات ، فأما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها ، وأما أن يتعلق بها على وجه أشرف من تعلق علمنا وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل، فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا بها ، لأن العلم الصادق هو الذي يطابق الوجود فإن كان علمه أشرف من علمنا فعلم الله يتعلق من الموجود بجهة أشرف من الجهة التي تعلق به ، فللموجود إذن وجودان وجود أشرف ووجود أخس ، والوجود الأشرف هو علة الأخس وهذا هو معنى قول القدماء : " أن الباري هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها "، ولذا قال رؤساء الصوفية لا هو إلا هو ولكن هذا كله من علم الراسخين في العلم ولا يجب أن يكتب هذا ولا ن يكلف الناس اعتقاد هذا ، ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي [1] .

ومن الواضح أن ابن رشد في هذا النص يحدد كلام الفلاسفة بأنه منحصر في كيفية العلم وليس في العلم نفسه، إذ هناك فرق بين علم الإنسان وعلم الله وكلام الفلاسفة هو في محاولة تحديد هذا الفرق ، ومن خلال هذا نستطيع أن نخرج بوجهة نظر ابن رشد من الغزالي في هذه القضية ما يأتي : الفلاسفة يرون خلافا لما ذكر الغزالي : أن الله عالم بكل شئ ، ولكن على نحو خاص يغاير علم الإنسان أي على نحو أشرف مادام علمه تعالى هو سبب وجود الأشياء لا أنه معلول عنها كما هو الحال في علم الإنسان القاصر المحدود [2] .

---

(١) تهافت التهافت ص ٧٠٣ - ٧٠٥ ط. أولى - دار المعارف .

(٢) بين الدين والفلسفة د. محمد يوسف موسى د. سليمان دنيا ص ٢١٧ ط. ثانية - دار المعارف ١٩٦٨م

لكني أقول أن الحل الذي تقدم به ابن رشد لهذه القضية ليس هو ما أراده الفلاسفة !!

✿✿✿✿

حكم وتقدير على ابن رشد والغزالي

أن الباحث في موقف الرجلين يجد اتفاقهما على أن إنكار العلم الإلهي شئ لا يقوه عقل ولا يقبله دين مع اختلاف نظرتهما إلى رأي الفلاسفة ، فالغزالي يقرر أن الفلاسفة ينفون العلم الإلهي بالأشياء وإن كان ابن سينا قد ذهب إلى إثبات العلم بالكليات فحكم عليه بالكفر ، والحقيقة أن الغزالي كان موفقا في عرض الجزء الأول من مذهب ابن سينا وهو القول بأن الجزئيات التي يؤثر فيها تغير الزمان لا يعلمها الأول تعالى على هذا النحو من العلم ، بل يعلمها بعلم أزلي يتصف به أزلاً وأبداً لا يتغير بتغير الزمان ، وأما فيما يتعلق بالجزء الأخير من مذهب ابن سينا وهو الجزئيات التي تنقسم بإنقسام المادة والمكان كما يسميها الغزالي كأشخاص الإنسان والحيوان ، فقد فهم أبو حامد منها خلاف ما يريده ابن سينا .

لقد فهم الغزالي منها أن الله عند الفلاسفة لا يعلم مفرداتها ، ولكن يعلم أجناسها وأنواعها ، فمثلا هو لا يعلم زيدا بعينه ولكنه يعلم الإنسان الكلي والحيوان الكلي فهم الغزالي هذا من قول ابن سينا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي ولكن هذا الذي فهمه الغزالي ليس مراداً لابن سينا، لقد أراد ابن سينا أن الجزئيات يعلمها الله على الوجه المنزه عن الزمان والتغير ، وهذا هو الإدراك العقلي بخلاف الإنسان فإنه يدرك الجزئي بأوصافه المشخصة له وهذا لا يكون إلا بالآلات والحواس [١] .

---

(١) النجاة لابن سينا ص ٢٤٦ ط. القاهرة .

وعلى هذا ، فالكلام منحصر في كيفية العلم لا في العلم نفسه وهذا خلاف ما فهمه أبو حامد وعلى أساس هذا الفهم الذي فهمه الغزالي من كلام الفلاسفة بنى أسس ورأى أنها تترتب على قولهم وعلى اساس هذا الفهم الخاص من جانب الغزالي لعبارات الفلاسفة في هذا السبيل حكم بالقطع بكفرهم .

۞ ۞۞۞

موقفنا من تكفير الغزالي للفلاسفة

وإحقاقاً للحق وإنصافاً للعلم نقول أن عبارات الفلاسفة في هذا المجال تحتمل ما فهمه الغزالي كما تحتمل سواه ، وإذا كان الأمر كذلك فلا يصح من الإمام الغزالي أن بقطع بكفرهم خاصة ونحن نعلم أن الفارابي وابن سينا يثبتون الله حقيقة موجودة ، وعلى هذا فكل ما يقولانه في تنزيهه بعد ذلك لا يمكن أن يؤخذ عليهما مادام قد ثبت حسن النية . صحيح أنني لا أتردد مطلقا في أن أرسطو كان صريحا في نفي العلم بعالم الكون والفساد عن المحرك الأول كما سبق في عرض رأيه في هذه القضية ، ولاشك في أن عبارات الشيخ الرئيس في هذه القضية تحتمل ما فهمه الغزالي وتحتمل سواه ، ولا يحق للإمام الغزالي رمي أولئك الفلاسفة بالكفر مع ثبوت حسن نياتهم وبما قدموا من خدمات جليلة للعلم .

وأن قصدهم الذي تعطيه ظاهر عباراتهم هو تنزيه المولى عما تصوروا أنه لا يليق بمقام الألوهية وإن كانوا قد أخطأوا فيما ذهبوا إليه ولو وقف خصمهم مقامهم ونظر بالمنظار الذي ينظرون به لقال مقالهم فقصدهم أولا وأخيرا هو التنزيه .

أما ابن رشد المدافع عن الفلاسفة والناقد للمتكلمين فقد رأى أن نفي العلم الإلهي هوة سحيقة لم تقع فيها الفلاسفة فهم في غاية العقل والفهم ويعرفون أن من الواجب أن يعلم الله بكل شئ، وإنما نسب الغزالي وغيره القول بالإنكار إليهم لعدم فهمهم مراد الفلاسفة وقصدهم ، فالفلاسفة متفقون مع الشرع في إثبات العلم المحيط لله تبارك وتعالى (والإرادة التي يتحدث عنها الغزالي تشبيه لله تعالى في صنعه بالمصنوعات الناشئة عن إرادة ، وهذا ينفي الحياة عن الله إذ هذه الإرادة تقال إذا كانت هناك حركة بالقوة في مكان ناشئة عن إرادة وعن إدراك آت من الحواس وهذا كله منفي عن الله .

فقولهم هذا لا يثبت لله حياة إلا إذا كانت هذه الحياة كحياة الناس التي هي شرط لوجود العلم ، وعلى هذا فلم يبق أمامهم غير موافقة الفلاسفة في دعواهم أن العلم والإدراك هما نفس الحياة ، فالإنسان لنقصه وجدت به الإرادة العارضة لتكميله وهي شهوة باعثة على الحركة ولا تكون إلا في جسم متنفس والباري جل شأنه منزه عن ذلك فليست إرادته غير صدور فعله عن علم والعالم يكون عالما بالضدين ولكنا لا يصدر عنه إلا الأفضل منها [1] .

ونستطيع القول أن القضية تتمثل حول إقتضاء العلم بالجزئيات التغير تبعا لتغير المعلوم الداخل في الزمان والمنقسم بالمادة والمكان ومدى البعد الذى بين الأنواع وهل يقتضي التغير أو لا يقتضي ؟

فالغزالى يقرر إقتضاء التغير أشد من إقتضاء الشئ الواحد المنضم بالزمان والمكان والمادة . أما ابن رشد فيرى أن المترتب على العلم بالكليات التعدد لا التغير .

---

(١) تهافت التهافت ص٦٤٦ ، ٦٤٧ ط. أولى دار المعارف تحقيق د. دنيا وراجع بتصرف ، وأنظر تحقيق علم الباري ص٦٣ د. ضياء .

وفي الحقيقة أن إقتضاء التعدد يلزمه التغير ، فالعلم بنوع غير العلم الآخر والإضافة إليه تبعا لذلك مختلفة عن الإضافة إلى الآخر وهذا هو التغير وإن كان النوع في نفسه ثابتا غير منقسم بزمان ولا مكان . وابن رشد يسلم خطأ رأى ابن سينا في العلم بالكليات ويقرر أن علم الله لا يوصف بكلي ولا جزئي فذاته عقل ولا يعقل إلا الموجود الذي هو علة لوجوده وهذا أمر يستدعي العجب بل هو أمر غريب وعجيب .

وما ألزم الغزالي به الفلاسفة بجويز قيام الحادث بالقدم على مذهبهم ، فإن محاولة ابن رشد ردها بالتشقيق والتقسيم لا يحقق له غرضه، ذلك أن الغزالي يسير على مقايسة تستلزم ما رآه والفلاسفة يقولون بقدماء المجردات ، فعلى أي صورة وقع التقسيم والتشقيق فقد وجد قدم تحله الحوادث ، وهذا وحده يكفي لإثبات ما ألزمهم به الغزالي [١] .

حسب ما سبق من فهمه لنصوصهم هذا فوق أنه جعل علم الله مساويا لعلم الإنسان بدعوى أن الشرف ليس في زيادة العلوم ونقصانها ولا في شدة الوضوح وضعفه ، بل بجهة أخرى هي في الواقع مبديته وعلمه بها على أنه علة للموجودات وهذه الجهة نفسها حاول ابن رشد ردها على أبي حامد [٢] .

وأما فيما يتعلق بتوجيهه الشخصي الذي أتى بحل هذه المشكلة ، أعني قضية علم الله بالجزئيات ، فيبدو أن أحد تعليلات أرسطو لنفيه العلم عن المحرك الأول وهو تحرجه من أن تكون الموجودات الحائلة علة للعلم الأزلي هو الذي قد لاح لابن رشد فألهمه فكرة هذا التوجيه حيث ساءل نفسه عن تلك العلية فوجدها

---

(١) تحقيق علم الباري ص ٨٠ د. ضياء الكردي .

(٢) المسائل الثلاث بين ابن رشد والغزالي د. رشدي عزيز ص ٢١٨ .

واردة ، فتأمل فيها وحاول التنقيب عن وسيلة للتخلص منها فاهتدى إلى فكـــرة العلم القديم الذي لا يشبه العلم المعلول للموجودات الكائنة الفاسدة وهو العلـــم الذي اصطدم به أرسطو فوقف فيه بين نارين و لم يكن له بد من اختيــــار أحــد أمرين ليس أحدهما أقل خطورة من الآخر وهما القــــول بمعلوليـــة العلـــم الأزلي للمشخصات الحادثة، أو القول بنفي العلم عن المحرك الأول مطلقا ولما كان الأمــر الأول لا يؤيده المنطق من ناحية وكانت فكرة موضوعية الذات الأسمـــى للعقـــل الأسمى مستولية على عقله من ناحية أخرى ، فقد رجح اختيار الثاني [١] .

أما ابن رشد فلم يقو على احتمال نفي العلم عن الله و لم يستسغ فكرة معلولية هذا العلم للموجودات الحادثة ، فعمل جاهداً في البحث عن حل لهــذه المعضلــة يرأب بها ما انصدع بين هذين الطرفين المتعارضين، وكانت المعارك الجدلية الـــتي أشرنا إليها في هذه المسألة قد هيأت له أسباب هذا الحل فلم يلبث أن ظفـــر بـــه وأعلنه [٢] .

ومهما يكن من الأمر فإن الخوض في كيفية علمه تعالى بالأشياء أمر لســـنا مكلفين بمعرفته والبحث عن ذلك ربما أدى إلى الدخول فيما يضـــر بالاعتقـــاد ، فالأسلم الإيمان بأنه تعالى عالم بجميع الأشياء كلية أو جزئية على وجـــه يخـــالف علمنا بها ، وماذا نقول بعد قول الله تعالى﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾ وقوله ﴿ **وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الغَيبِ لا يَعلَمُهَا إلاَّ هُوَ ..** ﴾ .

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المغرب د. غلاب ص ٨٥ ط. ١٩٤٨م و (٥٢٤٠ دار الكتب) .

(٢) المصدر السابق ص ٨٦ .

الخاتمة

نستطيع بعد هذا العرض أن نقرر أن العقل أو الدين والفلسفة يقرران معاً أن الله متصف بالعلم الإلهي ، وقد كان استدلال الدين على إثبات هذه العقيدة في بساطة ويسر ، أما العقل فلا يستطيع أن يستقل بالحكم في قضايا الألوهية لأنها فوق الإدراك المحدود ولا يحيط الفكر البشري المحدود باللامحدود من هذه القضايا لقصره وعجزه من ناحية واختلاف العقول من جهة أخرى أللهم إلا إذا استرشد العقل بالوحي في سير غور هذه القضايا، وهنا يكون الحكم صادقا والنتائج مسلمة لا شك فيها .

وعلى هذا الأساس كان إيمان الصحابة – رضوان الله عليهم – فلم يجادلوا في أمور عويصة تتعلق بالبحث في كنه علم الله أو كيفية علاقته بذات الله ، واكتفوا بمسلك القرآن الكريم في هذا الشأن : ﴿ **وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ** ﴾ و ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾ .

وسار على نهج الصحابة الأئمة – رضوان الله عليهم – فالتزموا بهذا المنهج وإن بدت عليهم النزعة الكلامية .

ثم بعد ذلك بدت تطفو على مسرح الحياة الفكرية النزعة الجدلية الممزوجة بالنصوص القرآنية ، وهذا ما نجده في مسلك المتكلمين وكان لهم عذرهم في ذلك لأنهم حماة العقيدة وحراسها .

أما الفلاسفة فلم يلتزموا بمسلك الدين في الاستدلال على العلم، بل كانوا

أكثر جدلاً وتطرفا في مسلكهم ويمكن تفسير ذلك بأنه كان نتيجة للتأثر بالفكر اليوناني من جهة ولاعتمادهم على العقل المحض من جهة أخرى ، فكل ما أشار به العقل فهو مسلم .

ومن الانصاف أن نقرر أن الكندي لم يتابع الفلاسفة على طول الخط ، بل سار على طريقة القرآن وأن غالى أحيانا في استخدام الأدلة الجدلية .

الدين يقرر شمول العلم الإلهي فلا شئ يغيب عن علمه ، بل كل شئ حتى دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء معلوم لله والله يعلم الأشياء الجزئية المتغيرة في زمانها دون أن يستلزم ذلك أي نقص أو قصور في كماله وجلاله .

قال تعالى : ﴿ **وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الغَيبِ لا يَعلَمُهَا إلاَّ هُوَ وَيَعلَمُ مَا فِي البَرِّ وَالبَحرِ وَمَا تَسقُطُ مِن وَرَقَةٍ إلاَّ يَعلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرضِ وَلا رَطبٍ وَلا يَابِسٍ إلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ . وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيلِ وَيَعلَمُ مَا جَرَحتُم بِالنَّهَارِ** ... ﴾ [١] .

---

(١) سورة الأنعام الآيتان : ٥٩ ، ٦٠

وفي هذا رد على وليم جيمس الذي يدعي أن الإله الذي يعترف به العلم يجب أن يكون إله قوانين عامة فقط إله يتعامل بالجملة وليس بالقطاع .. ويختم قوله برفضه أن يكون الله عالما بالأفراد. ويمكن الرد على ذلك على أي أساس بني جيمس هذا الحكم أهو قياس على الإنسان الذي لا يستطيع تلبية رغبات كثيرة في وقت واحد ، إذن فالقياس باطل لأن الألوهية مرتبة فوق المخلوقية أهو تفاهة قيمة الفرد في نظر الإله وكيف تهون قيمته وهو من النوع الذي أصرت الديانات السماوية على تكريمه ورفع شأنه أهو موقف العقل المتره الذي يأبى أن يسلم بشئ يعتبره خرقا لهذا التتريه ؟ إذن فهو تتريه إنساني ينفي عن الله أخص الصفات وكيف يقحم العقل ليطبق معيارا ليس من شأنه أن يصلح للمستوى الإلهي ... (في الدين المقارن د. محمد كمال ص ١٣٧) .

وعلى هذا الطريق سار المتكلمون وخاصة الأشاعرة والمعتزلة وفرقوا بـين العلم الإلهي والعلم الحادث وقرروا عموم التعلق للعلم الإلهي فهو يتعلق بـالكلي والجزئي وتغير الجزئي الناقص لا يستلزم تغير العلم ، لأن التغير نسبة وإضافة أو المعلوم لا نفس الذات أو العلم .

و لم يشذ عن هذا إلا طوائف كان لها شبه في منع عمومية العلم وشموله ، وبعض هذه الطوائف متأثر بأرسطو والذي منع شمول العلم الإلهـي للجزئـي المتغير .

الفلاسفة الإسلاميون قرروا شمول العلم الإلهي وعموم تعلقاته ، فالفـارابي يرى أن علم الله متعلق بكل شئ وهو يدرك الجزئيات عن طريق الكليات .

وكيفية علم الله عند ابن سينا يقوم على اساس تفضيل الإدراك العقلـي على الحسي والخيالي والظني والوهمي وعلم الله عنده عام التعلق لكل شـئ ، إلا أنه يدرك الجزئي عن طريق الكلي ، وقوله هذا كان سببا لحملات كثيرة مـن المفكرين .

والحقيقة أن محك خطأ الفلاسفة في هذه القضية إنما في تحديد كيفية علمه تعالى وقصر علم الله على الكليات دون الجزئيات ، وقد كان أبـو البركـات البغدادي على صواب حين قرر أن علم الله يخالف العلوم البشرية ، وعلى ذلك فهو يتعلق بالجزئي المتغير وكذا الكلي ولو أن ابن سينا لم يقصر كيفية علـم الله للجزئي المتغير عن طريق الكلي لما تعرض لمثل حملة الإمام الغزالي الذي حكـم بكفرهم في هذه القضية وغيرها من القضايا وكل مسألة يستحق قائلها التكفير.

والذي يتأمل في قول الغزالي يرى أنه يترتب على قولهم لوازم يســـــتحق قائلها التكفير .

ولما جاء ابن رشد برر موقف الفلاسفة بدفاعه عنهم بالتوفيق بين الديـــن والفلسفة بالحل الذي أتى به ، ومع ذلك فأن حله لم يسلم من النقد ، فلقد اتهم هو الآخر بأنه يقول بمقولة الفلاسفة من أن الله يعلم الكليات دون الجزئيــــات وإنما يعلمها عن طريق الكليات ولو أنه التزم بمسلك السلف الصالح وكف عـن الخوض في كيفية علمه تعالى لما وقع فيما وقع ..

والله أعلى وأعلم ؛؛

أ.د/ شوقي إبراهيم علي عبد الله

الثلاثاء (٣ ذي الحجة ١٤٢٣هـ — ٤ فبراير ٢٠٠٣م)

المنصورة - محافظة الدقهلية

الفهرس

الفهرس

الفهرس

الفهرس

الفهرس

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
٨١٨١ / ٢٠٠٣

مطبعة الشروق بالراهبين